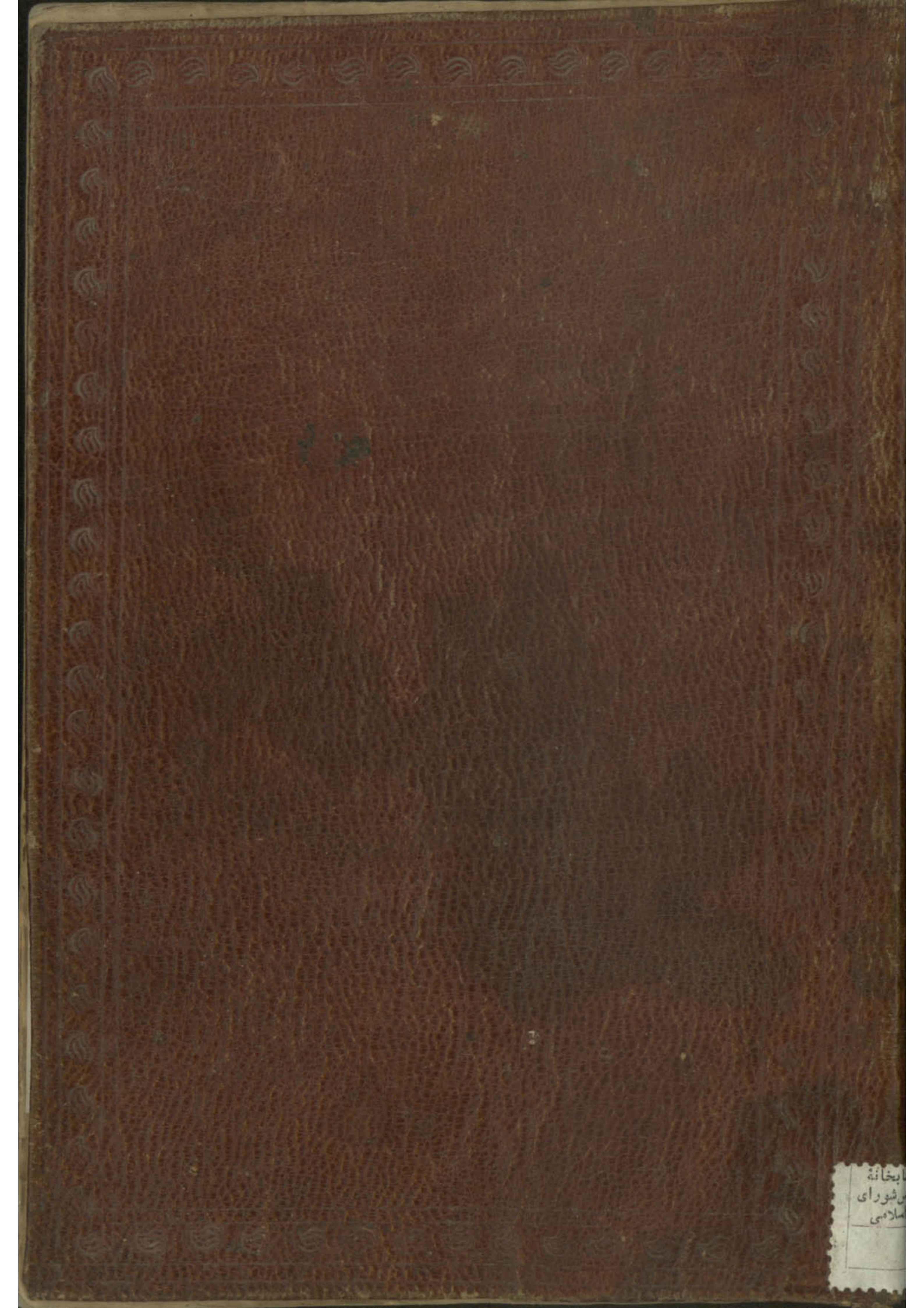
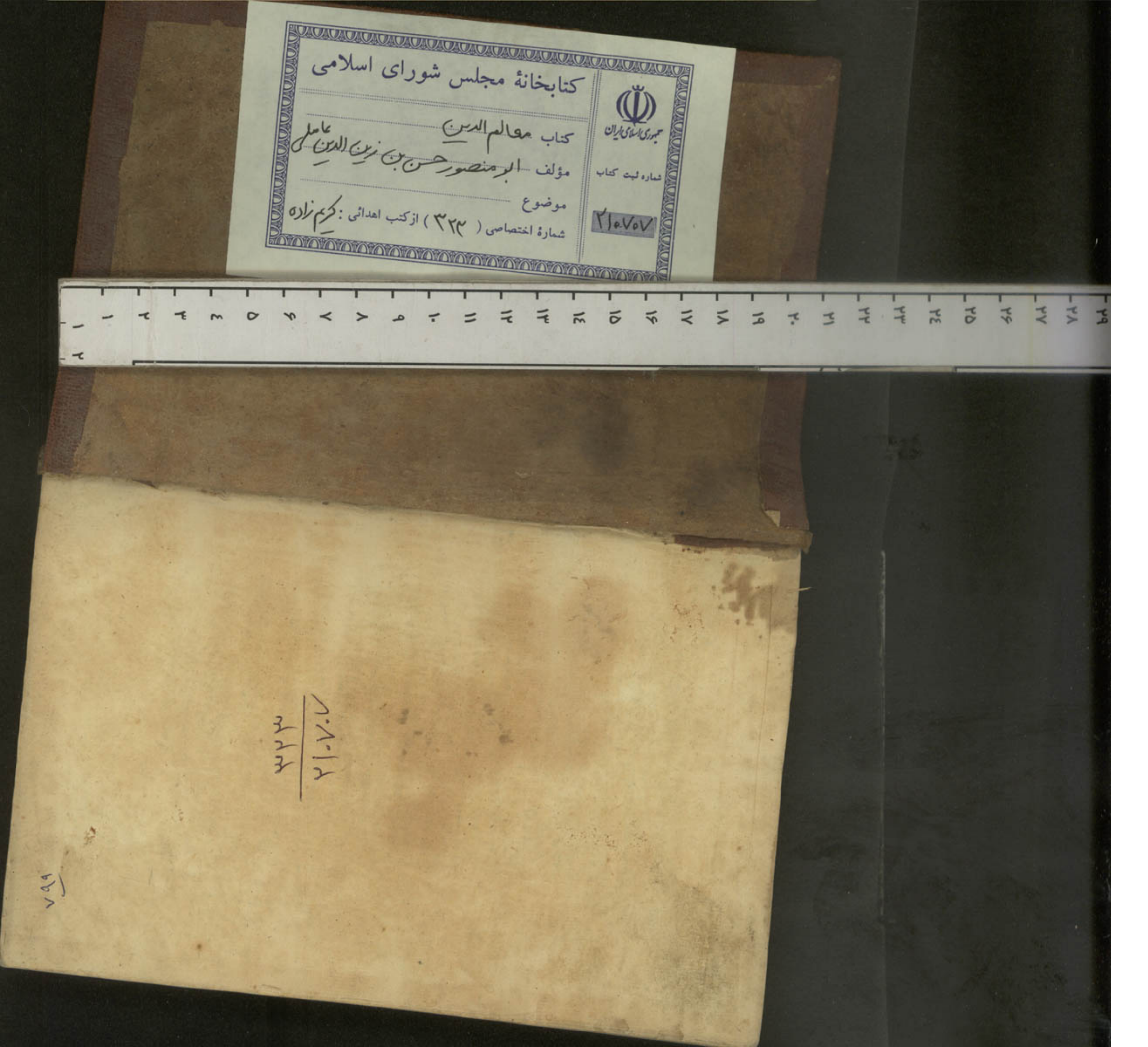
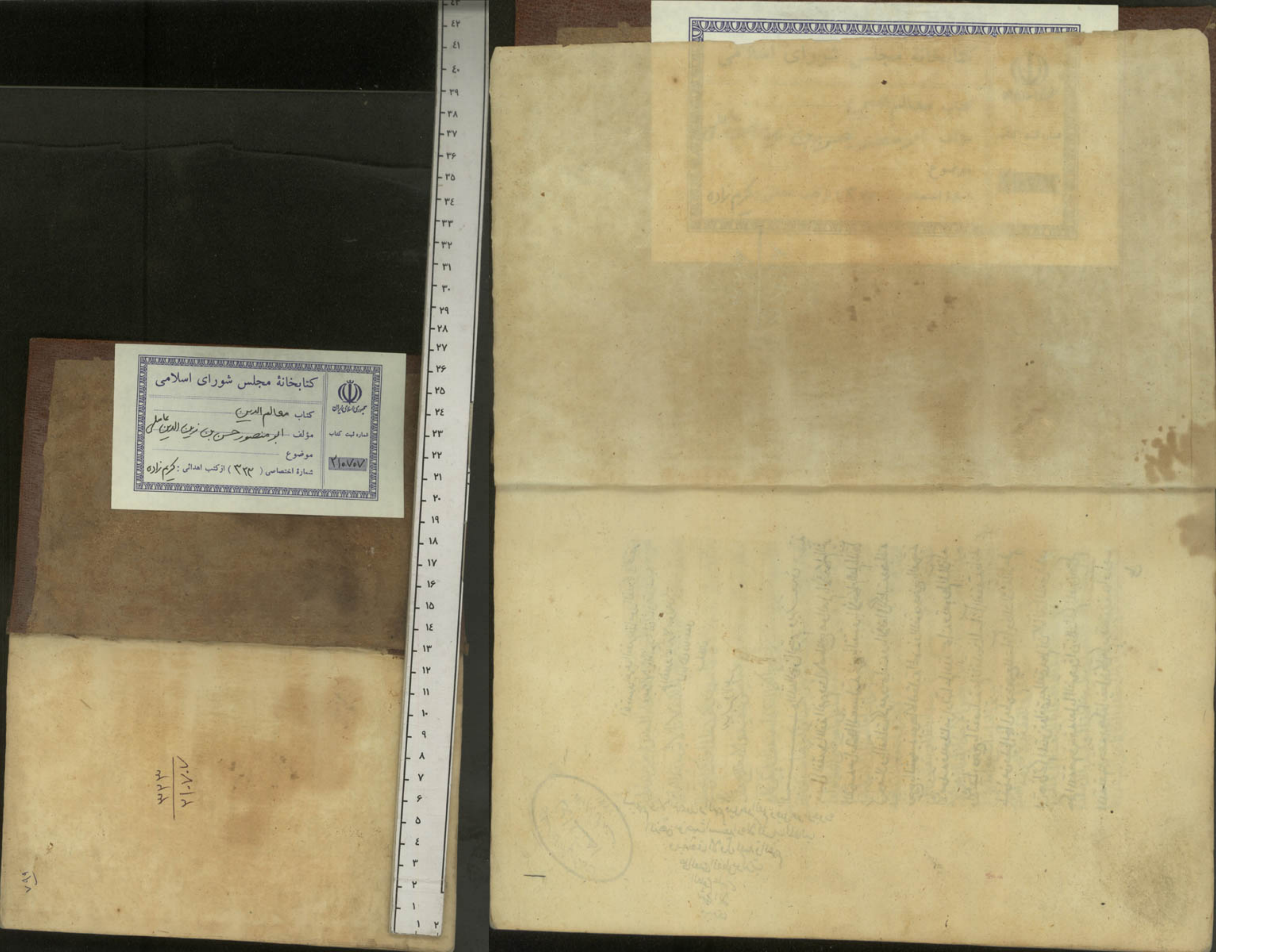

ابخانه
شورای
سلامی



کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب معالم الدین
مؤلف ابومنصور حسن بن زین الدین عاملی
موضوع
شمارهٔ اختصاصی (۳۲۳) از کتب اهدائی : کریم زاده
شماره ثبت کتاب
۲۱۰۷۰۷


کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب معالم الدین
مؤلف ابو منصور حسن بن زین الدین عاملی
موضوع
شمارهٔ اختصاصی (۳۲۳) از کتب اهدائی : کریم زاده
شماره ثبت کتاب
۲۱۰۷۰۷
۳۲۳
۲۱۰۷۰۷

إنما تصدى لتعريف الفقه دون أصول الفقه كما في المختصر وغيره لأن المقصود بالذات في هذا الكتاب علم الفقه وإنما ذكر الأصول من باب المبادي فلا تغفل
سلطان

رب يسر ولا تعسر

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

فصل الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية فخرج بالتقييد بالأحكام العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات ككرمه وشجاعته وبالأفعال ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الأصولية وبقولنا عن أدلتها علم الله سبحانه وتعالى وعلم الملائكة والأنبياء وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية فإنه مأخوذ من دليل إجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك لأنه إذا علم أن هذا الحكم المعين قد أفتى به المفتي وعلم أن كل ما أفتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه يعلم بالضرورة أن ذلك الحكم المعين هو حكم الله تعالى في حقه وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه وقد أورد

على

على هذا الحد أنه إن كان المراد بالأحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد إذا عرف بعض الأحكام كذلك لأنا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل ذلك لعلو رتبته في العلم مع أنه ليس بفقيه في الاصطلاح وإن كان المراد بها الكل لم ينعكس لخروج أكثر الفقهاء عنه وإن لم يكن كلهم لأنهم لا يعلمون جميع الأحكام بل بعضها أو أكثرها ثم إن الفقه أكثره من باب الظنون لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة أو السند فكيف أطلق عليه العلم والجواب أما عن سؤال الأحكام فبأنا نختار أولا أن المراد البعض وقولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع أما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر إذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الأحكام كذلك عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلد وإن بلغ من العلم ما بلغ وأما على القول بالتجزي فالعلم المذكور داخل في الفقه ولا ضير في صدقه عليه حقيقة وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة إلى ذلك المعلوم اصطلاحا وإن صدق عليه عنوان التقليد بالإضافة إلى ما عداه ثم نختار ثانيا أن المراد بها الكل كما هو الظاهر لكونها

جمعا محلى باللام ولا ريب انه حقيقة في العموم قولكم لا ينعكس
لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا نمنع ان المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له
وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من المآخذ والشرائط
بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شايع في العرف
فانه يقال فلان يعلم النحو مثلا ولا يريدون ان مسائله حاضرة عنده
على التفصيل وح فعدم العلم بالحكم في الحال الحاضر لا ينافيه ولعلما
عن مسوله الظن فيحمل العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين
وان لم يمنع من النقيض وح فيتناول الظن وهذا المعنى شايع
في الاستعمال سيما في الاحكام الشرعية وما يقال في الحد ايضا
من ان الظن في طريقه فهو ظني عندنا واما عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد
مصيب كما سيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى في بحث الاجتهاد
فله وجه وكانه لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة
عن حقيقة الحال **فصل** واعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض
اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله على مبادي العلم
المتاخر او لغير ذلك من الامور التي ليس هنا موضع ذكرها ورتبة
هذا العلم متاخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى سائر العلوم
واستغنائها

٣

واستغنائها عنه اما تاخره عن علم الكلام فلانه يبحث في هذا العلم عن
كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث عن معرفة نفس التكليف واما
تاخره عن علم اصول الفقه فقط فلان هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج
الى الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال
ومن هذا يظهر وجه تاخره عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا ببيان
صحة الطرق وفسادها واما تاخره عن علم اللغة والنحو والصرف فلان
من مبادي هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما الى
العلوم الثلثة ظاهر فهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها عليه في
الجملة ولبيان مقدار الحاجة منها محل آخر **فصل** ولابد لكل علم ان يكون
باحثا عن امور لاحقة لغيرها وتسمى تلك الامور مسائله وذلك
الغير موضوعه ولابد له من مقدمات يتوقف الاستدلال
عليها ومن تصورات الموضوع واجزائه وجزئياته ويسمى مجموع
ذلك بالمبادي ولما كان البحث في علم الفقه عن الاحكام الخمسة
اعني الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة وعن
الصحة والبطلان من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين فلا
جرم كان موضوعه هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير

هذا التقسيم باعتبار ما لوحظ جهة الواحدة في اللفظ والمعنى سواء كان واحد بيانى الواقع
او احدهما واحد والاخر متعدد فيدخل فيه المترادف والمشترك باعتبار
تلك الملاحظة لان معنى المترادف ايضا اما كلي او جزئي
وكذا معاني المشترك سواء كانا متقابلين باعتبار التكثر
وانفقاق اللفظ بالمطلب والجزء يشترك بابا ب شتمعه الدال
باسم المدلول ميرزا احمد عفى الله عنه

ومباديه ما يتوقف عليه من المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع
ومن التصديقات كمعرفة الموضوع واجزائه وجزئياته ومسائله هي
المطالب الجزئية المستدل عليها فيه **المقصد الثاني** في تحقيق
مهمات المباحث الاصولية التي هي الاساس لبناء الاحكام الشر
عية وفيه مطالب **المطلب الاول** في نبذة من مباحث الالفاظ
تقسيم اللفظ والمعنى انا نحدها فاما ان يمتنع نفس تصور المعنى
من وقوع الشركة فيه وهو الجزئي او لا يمتنع وهو الكلي ثم الكلي
اما ان يتساوى معناه في جميع موارده وهو المتواطي او يتفاوت
وهو المشكك وان تكثرت الالفاظ متباينة سواء كان المعاني
متصلة كالذات والصفة او منفصلة كالضدين وان تكثرت
الالفاظ واتحد المعنى فهي مترادفة وان تكثرت المعنى واتحد
اللفظ من وضع واحد فهو المشترك وان اختص الوضع باحدها
ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز
وان غلب وكان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي او ا
لشرعي او العرفي وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل **اصل**
لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية

فقد

فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق وقبل الخوض
الاستدلال لا بد من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع في الالفاظ
المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغوية
انها صارت حقايق في تلك المعاني كاستعمال الصلوة في الافعال
المخصوصة بعد ما كانت في اللغة للدعاء والزكوة في القدر المخرج
من المال بعدما كانت في اللغة للنمو واستعمال الحج في الافعال والمناسك
المخصوصة بعدما كانت في اللغة لمطلق القصد وانما النزاع في
ان صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء
تلك المعاني بحيث تدل عليها بغير قرينة لتكون حقايق شرعية
فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ في المعاني المذكورة في
لسان اهل الشرع وانما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز
بمعونة القرائن فتكون حقايق عرفية خاصة لا شرعية وتظهر
ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام الشارع
فانها تحمل على المعاني المذكورة بناء على الاول وعلى اللغوية
بناء على الثاني واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها
تحمل على الشرعي بغير خلاف احتج المثبتون بانا نقطع بان

الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان
الزكوة لاداء مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد
مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني منها الى الفهم عند
اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف
الشارع ونقله لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد
عليه انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان يكون حقايق
شرعية بل يجوز كونها مجازات ورد بوجهين احدهما انه
ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها في معانيها لمناسبة
المعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر
فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية فقد ثبت المدعا
وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني
والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظ لانها معان حدثت
ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع
معرفته وثانيهما ان هذه المعاني يفهم من الالفاظ عند
الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت
الا بالقرينة وفي كلا هذين الوجهين مع اصل الحجة بحث اما

في الحجة

في الحجة فلان دعوى كونها اسماء لمعانيها الشرعية لسبقها
منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع
فهي ممنوعة وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذي
يلزم ح هو كونها حقايق عرفية لهم لا حقايق شرعية واما
في الوجه الاول فلان قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع
لان الاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع
لا في اطلاق الشارع فهي ح حقيقة عرفية لهم لا شرعية
واما في الوجه الثاني فلما اوردناه على الحجة النافيين من وجهين
الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها
اللغوية لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تضمنته
ولا ريب الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقل ذلك
الينا لمشاركتنا لهم في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر
او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه
والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقتضي في مثله بالتواتر الوجه
الثاني انها لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية واللازم
باطل والملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغة

انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها او العرب لم يضعوها لانه
المفروض فلا يكون عربية واما ابطال الثاني اللازم فانه يلزم ان لا
يكون القران عربيا لاشتماله عليها واما بعضه خاصة عربي لا يكون
عربيا كله بقوله تعالى سبحانه انا انزلناه قرانا عربيا والجواب
عن الاول بان فهمها لهم ولنا باعتبار التفهيم بالقرائن كالاطفال
يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى انه
ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذه طريق
قطعي لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم بالنقل ما ينفيه ولهذا منعنا
بطلان اللازم وان عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا
الملازمة وعن الثاني بالمنع من كونها غير عربية كيف
وقد جعلها الشارع حقائق شرعية في تلك المعاني مجازات
لغوية في المعنى اللغوي فان المجازات الحادثة عربية وان لم يصرح
العرب باحادها لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها وعن
الثالث بمنع كون القران كله عربيا ما الضمير في انا انزلناه للسورة
لا للقران وقد يطلق القران على السورة وعلى الاية فان قيل
يصدق على كل سورة واية انها بعض القران وبعض الشيء لا يصدق

علم

4

علم انه نفس ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض
الكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة
فلا يصدق على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد
الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى اي بعض فرض منه فيقال هذا
البحر ماء فيراد بالماء مفهومه الكلي ويقال انه بعض الماء ويراد به
مجموع الماء الذي هو احد جزئيات ذلك المفهوم والقران من
هذا القبيل فيصدق على السورة انها قران وبعض القران
بالاعتبارين على انا نقول ان القران قد وضع بحسب الاشتراك
للمجموع الشخصي وضعا اخر فيصح بهذا الاعتبار ان يقال السورة
بعض القران اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف الجنبتين مما
لتحقيق ان يقال لا ريب في وضع هذه الالفاظ لهذه المعاني اللغوية
وكونها حقائق فيها لغة ولم يعلم من حال الشارع الا انه
استعملها في المعاني المذكورة اما كون ذلك الاستعمال بطريق
النقل او انه غلب فيها استعماله واشتهر حتى انه لا يفهم منها بقرينة
فليس بمعلوم بجواز الاستناد في فهم المراد منها الى القرائن الحالية
والمقالية فلا يبقى لنا وثوق بالافادة مطلقا وبعد ذلك

لا يثبت المطلوب فالترجيح لمذهب النافيين وان كان المنقول من دليلهم
مشاركا في الضعف لدليل المثبتين **اصل** الحق ان الاشتراك واقع
في لغة العرب وقد خالف فيه شرذمة وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه
ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى اذا
كان يجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني عكسا فيجوزه قوم مطلقا ومنعه
آخرون مطلقا وفصل ثالث فمنعه في المفرد وجوزه في التثنية والجمع و
رابع فنفاه في الاثبات واثبته في النفي ثم اختلف المجوزون فقال
قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء انه ظاهر في الجميع عند
التجرد عن القرائن فيجب حمله عليه وقال الباقون انه بطريق المجاز
والاقوى عندي جوازه مطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة لنا
على الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون
وعلى كونه مجازا في المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر
في ارادة الجميع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا
في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة
الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا فان قلت محل النزاع في المفرد وهو
استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك

على

على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لان المجموع المركب
المنفي احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على
الكل بل اذا كان للكل تركيب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى
الكل بحسب العرف ايضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع
والظفر ونحو ذلك قلت لم ارد بوجود علاقة الكل والجزء
ان اللفظ موضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم ليرد
ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين
لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء
اعتبار قيد الوحدة كما ذكرناه واختصاص اللفظ ببعض الموضوع
له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ
الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير مشترط بشيء مما اشترط له
في عكسه فلا اشكال ولنا على كونه حقيقة في التثنية وا
لجمع انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق
في اللفظ دون المعنى في المفردات الا ترى انه يقال زيدان
وزيدون وما اشبهه هذا مع كون المعنى في الاحاد مختلفا و
تأويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد وح فكما انه يجوز ارادة

بالمعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة المعنا لمفردة على ان يكون
كل واحد منها مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو
في حكمه ثم احتج المانع مطلقا بانه لو جاز استعماله فيهما معا
لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل من
المعنيين وان الاستعمال في كل منهما واذا كان بطريق الحقيقة
يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة وهو محال
بيان الملازمة انه لو وضع لمعان هذا وحده وهذا وحده
وهما معا وقد فرض استعماله في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا
وحده وهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه ان يريد
هذا وحده فيلزم من ان يقصد لهما على سبيل البدلية الاكتفاء
بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرنا من
اللازم والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين
معا لا بقاء لكل واحد منفردا وغايته ما يمكن ح ان يقال
ان مفهومي المشترك هما منفردين فاذا استعمل في المجموع
لم يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع البحث الى تسميته ذلك
استعمالا له في مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال

وذكر

وذلك دليل الجدوى واحتج من خص المنع بالمفرد بان المثنى والجمع
متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد واجيب عنه
بان المثنى والجمع انما يفيد ان تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد
المفرد التعدد افاداه والا فلا وفيه نظر يعلم مما قلناه في تحرير الخلاف
والحق ان يقال ان هذا الدليل انما يقتضي نفي كون الاستعمال المذكور
بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفي صحته مجازا حيث توجد العلاقة
المجوزة له فلا واحتج من خص الجواز بالنفي بان النفي يفيد العموم
فيتعدد بخلاف الاثبات وجوابه ان النفي انما هو للمعنى المستفاد
عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجيء التعدد في النفي
حجة من يجيزه حقيقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل من
المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو
شان الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد عن الآخر
وحال الاجتماع معه فيكون حقيقة في كل منهما والجواب ان الوحدة
تتبادر من المفرد عند الاطلاق وذلك اية الحقيقة وح فالمعنى
الموضوع له فيه ليس هو الماهية لا بشرط شيء بل هي بشرط شيء
واما فيما عداه فالدليل حق كما اسلفناه وحجة من زعم ظهوره في الجميع

هذا التجوز عن القرآن من قوله الم تر ان الله يسجد له من في السموات
ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب
وكثير من الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن
غيرهم انه مخالف لذلك قطعا وقوله تع ان الله وملائكته يصلون
على النبي م فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار
وهما مختلفان والجواب من وجوه احدها ان معنى السجود
في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذلك الصلوة وهو الاعتناء
باظهار الشرف ولو مجازا وثانيها ان الاية الاولى بتقدير فعل
كانه قيل ويسجد له كثير من الناس والثانية بتقدير خبر كانه
قيل ان الله يصلي وانما جاز هذا التقدير لان قوله يسجد له من في
السموات وقوله وملائكته يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف
فكان دالا عليه مثل قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض
والرأي مختلف اي نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فيكون
قد كرر اللفظ ليراد في كل مرة معنى لان المقدر في حكم المذكور
فذلك مجاز بالاتفاق وثالثها انه وان ثبت الاستعمال
فلا يتعين كونه حقيقة بل هو مجاز لما قدمناه من الدليل

وان كان

وان كان المجاز على خلاف الاصل ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة
على ارادة الجميع فيه ظاهرة فاين وجه الدلالة على ظهوره عند
فقد القرينة كما هو المدعى اصل ما اختلفوا في استعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي والمجازي كاختلافهم في استعمال المشترك في
معانيه فمنعه قوم وجوزه اخرون ثم اختلف المجوزون فاكثرهم
على انه مجاز ومنهم من قال يكون حقيقة ومجازا بالاعتبارين حجة
المانعين انه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين
اما الملازمة فلان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة
عن ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل البيان ان المجاز ملزوم
قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند
لذلك الشيء والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو مح
وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية ح فاذا
استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله فيهما فمع
انه باعتبار ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار المعنى
المجازي وهو ما ذكرناه من اللازم واما بطلان اللازم فواضح حجة
المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز معا منافاة

وإذا لم يكن ثمة منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند التكلم واحتج
بكونه مجازاً بان استعماله لهما استعمال في غير ما وضع له اذ لا
انه لم يكن المعنى المجازي داخلا في موضوع له وهو الان داخل فكان
مجازاً واحتجوا القائل بكونه حقيقة ومجازاً بان اللفظ استعمل في كل واحد
من المعنيين والمفروض انه حقيقة في احدهما ومجاز في الاخر فلكل
واحد من الاستعمالين حكمه وجواب المانعين عن حجة المجوزين
ظ بعد ما قررنا في حجة الثاني واما الحجتان الاخيرتان فهما
ساقطتان بعد ابطال الاولى وترد الحجة على مجازيته بان فيها خروجا
عن محل النزاع اذ موضوع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على
ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما مر آنفا
في المشترك وما ذكر في الحجة يدل على ان اللفظ مستعملا في معنى
مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي الاول فهو معنى ثالث
لهما وهذا لا نزاع فيه فان المنافي للصحة هو ارادة المعنى
المجازي الشامل ويسمى ذلك بعموم المجاز مثلا ان تريد بوضع
القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول
دخولها حافيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا وهو مجاز ن من التحقيق

عندي

عندي في هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل
فيه اللفظ الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد كما
علم في المشترك كان القول بالمنع متوجها لان ارادة المجاز يعانده
من وجهين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة المانعة
وان ارادوا به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا
كما مر في جواب حجة المانع في المشترك فالقول بالجواز لان المعنى
الحقيقي بعد تعريته عن الوحدة مجازيا للفظ فالقرينة
اللازمة للمجاز لا تعانده وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك
هو هذا المعنى فالظاهر اعتباره هنا ايضا ولعل المانع في الموضعين
بناء على الاعتبار الاخر وكلام مرح متحد لكن قد عرفت ان النزاع
يعود معه لفظيا ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا
ح فان معنى الحقيقي لم يرد بكماله وانما اريد منه البعض فيكون اللفظ
فيه مجازا ايضا المطلب الثاني في الاوامر والنواهي وفيه بحثان البحث
الاول في الاوامر اصل صيغة افعل وما في معناها حقيقة في
الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى وفاقا لجمهور الاصوليين
وقال قوم انها حقيقة في الندب فقط وقيل في الطلب وهو القدر

المشترك بين الوجوب والندب وقال علم الهدى ره انها مشتركة
بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا في اللغة واما في العرف الشرعي
فهي حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا
للوجوب هي ام للندب وقيل هي مشتركة بين ثلثة اشياء
الوجوب والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك بين هذه
الثلثة وهو الاذن وزعم قوم انها مشتركة بين اربعة امور هي
الثلثة السابقة والتهديد وقيل فيها اشياء اخر لكنها نادرة
الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها لنا
وجوه الاول انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم
يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك
الامتثال وهو معنى الوجوب لا يقال القرائن على ارادة الوجوب
في مثله موجودة غالبا فلعله انما يفهم منها لا من مجرد الامر
لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن فليقدر
كذلك لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء
الذم عرفا بحاله وبضميمة اصالة عدم النقل الى ذلك يتم المطلوب
الثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك

والمراد

والمراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم
فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه سبحانه
بالمانع وانما هو في معرض الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا
للوجوب لما كان متوجها الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه
مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب فان قيل الاية انما دلت
على ان مخالف الامر مأمور بالحذر ولا دلالة له في ذلك على وجوبه
الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع فيه قلنا
هذا الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر
عن العذاب او اباحته ومع التنزل لذلك اقل من دلالته على حسن
الحذر ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب
اذ لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال
على الله سبحانه واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب
لان المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب فان قيل
هذا الاستدلال مبني على ان المراد بمخالفة الامر ترك المأمور
به وليس كذلك بل المراد به حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب

او الندب فيحمل على غيره ظنا كالمتبادر الى الفهم من المخالفة هو ترك الا
متثال والاتيان بالمامور به واما المعنى الذي ذكرتموه فبعيد
عن الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل
وكانها في الاية اعتبرت متضمنة لمعنى الاعراض فعديت بعن
فان قيل قوله في الاية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى افادته
الوجوب في جميع الاوامر قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد
للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو واية ذلك جواز الاستثناء
منه فانه يصح ان يقال في الاية فليحذر الذين يخالفون
عن امره الا الامر الفلاني على ان الاطلاق كاف في المطلوب انه لو كان
حقيقة في غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم والوعيد والتهديد
على مخالفة مطلق الامر والرابع قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا
يركعون فانه سبحانه ذمهم على مخالفة الامر ولولا انه للوجوب
لم يتوجه الذم وقد يعترض بوجهين اولا منع كون الذم على ترك المامور به
بل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ
للمكذبين وثانيا بان الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة
اليها اجماعا فلعل الامر بالركوع كان مقترنا بما يقتضي كونه للوجوب

ويجيب

واجيب عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا
عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم
بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا
معاقبون على الفروع كعقابهم على الاصول وان كانوا غيرهم
لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا لذم قوم
بتركهم ما امروا به وعن الثاني بانه تعالى رتب الذم على مجرد
مخالفة الامر فدل على ان الاعتبار به لا بالقرينة احتج القا
ئلون بانه للندب بوجهين احدهما قوله صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بشيء
فاتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الاتيان بالما
مور به الى مشيتنا وهو معنى الندب واجيب بالمنع
من رده الى مشيتنا الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب
وثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا فارق بين السؤال
والامر الا في الرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السا
ئل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو
دل الامر على الايجاب لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف
ما نقلوه واجيب بان القائل بكون الامر للايجاب يقول

ان السؤال يدل عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة
لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها السائل
فيه لكن لا يلزم منه الوجوب لان الوجوب انما يثبت بالشرع
فلذلك لا يلزم المسؤول القبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل
عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته حجة القائلين
بانه للقدر المشترك ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب
كقوله تعالى واقيموا الصلوة واخرى في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم
فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط
لزم المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو طلب
الفعل دفعا للاشتراك والمجاز والجواب ان المجاز وان كان مخالفا
للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة
السابقة انه صيغة افعل حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد
من كونه مجازا فيما عداه والا لزم الاشتراك المخالف للاصل
المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا على ان المجاز لازم بتقدير وضعه
للقدر المشترك ايضا لان استعماله في كل واحد من المعنيين
بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوص فيكون

استعماله

استعماله فيه مجازا لاستعماله في غير ما وضع له فالمجاز لازم في غير
صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة ومجازا او للقدر المشترك ومع
ذلك فالتجوز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز اقل منه بتقدير القدر
المشترك لانه في الاول مختص باحد المعنيين وفي الثاني حاصل
فيهما معا فجاز توهم تساويهما باعتبار ان استعماله في القدر المشترك
على الاول مجاز فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى الاخر على الثا
ني فيتساويان فليس كما توهم لان الاستعمال في القدر المشترك
ان وقع فعلى غاية الندرة والشذوذ واين هو من اشتهار الا
ستعمال في كل من المعنيين وانتشاره واذا ثبت ان التجوز اللازم
على التقدير الاول اقل كان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل احق احتج
السيد المرتضى رضي على انها مشتركة لغة بانه لا شبهة في
استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب في اللغة والتعا
رف والقران والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة
وانما نعدل عنها بدليل قال وما استعمال اللفظة الواحدة
في الشيئين والاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلا
لة على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة

الى العرف الشرعي بحمل الصحابة كل امر ورد في القران او السنة
على الوجوب وكان يناظر بعضهم في مسائل مختلفة ومتى اورد
احدهم على صاحبه امرا من الله سبحانه او من رسوله ص
لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي الندب او الوقف
بين الوجوب والندب بل اكتفوا في لزوم الوجوب با
لظاهر وهذا معلوم بالضرورة من عادتهم ومعلوم ايضا ان
ذلك من شان التابعين لهم وتابعي التابعين فطال ما
اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وهذا
يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت عادتهم وخرجوا عما
يقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا الباب فاما علماء اصحابنا
معشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه وان
وانما اختلفوا في احكام هذه الالفاظ في موضوع اللغة ولم
يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم يتفقوا
على الادلة وقد بينا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق
الامر عرفا ثم ان تجرد استعمالها في الندب لا يقتضي كونه
حقيقة ايضا بل يكون مجازا للوجوب ما ان تدر كونه
خبرا

مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا
ة واضح عن احتجاج الائمة قد بينا

شيء من الاشتراك ومعلوم ان استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين
او الاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة انما يقع
اذا تساوت نسبة اللفظ الى الشيئين او الاشياء في الاستعمال
اما مع التفاوت بالتبادر وعدمه او بالشبه هذا من علا
مات الحقيقة والمجاز فلا وقد بينا ثبوت التفاوت واما احتجا
جه على انه في العرف الشرعي للوجوب فمتحقق ولا ريب فيه
اما الظاهر ان حملهم له على الوجوب انما هو لكونه له لغة ولان
تخصيص ذلك بهم يستدعي تغيير اللفظ من موضوعه اللغوي
وهو مخالف للاصل هذا ولا يذهب عليك ان ادعاه في اول
الحجة استعمال الصيغة للوجوب والندب في القران والسنة
مناف لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد في القران والسنة
على الوجوب فتامل احتج الذاهبون الى التوقف بانه لو
ثبت كونه موضوعا لشيء من المعاني لثبت بدليل واللازم
منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل له واما النقل
واما الاحاد فلا يفيد العلم او التواتر والعادة يقتضي بامتناع
عدم الاطلاع على التواتر ممن يبحث ويجتهد في الطلب فكان

الواجبان لا يختلف فيه والحق منع الحصر فان هنا قسما اخر
وهو ثبوته بالادلة التي قدمناها ومرجعها الى تتبع مظان
استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود بعنوان الاطلاق
وحجة من قال بالاشتراك بين ثلثة اشياء استعمالها فيها على
حد ما سبق في احتجاج السيد على الاشتراك بين الشيئين
والجواب وحجة القائل بانه للقدر المشترك بين الثلثة هو الا
نه كحجة كما من قال انه لمطلق الطلب وهو القدر المشترك
بين الوجوب والندب وجوابها كجوابها واحتج من زعم انها
مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج من قال
بالاشتراك وجوابه مثل جوابه فائدة يستفاد من تضاعيف
احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلام ان استعمال صيغة
الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات
الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند
انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد
ورود الامر به عنهم عليهم السلام الحق عندنا ان صيغة الامر بمجردها
لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما تدل على طلب الماهية وخالف
في ذلك

ن ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار مدة العمر مع الامكان وقال
ابدا واخرون فجعلوها للمرة من غير زيادة عليها وتوقف جماعة
فلم يدروا لايهما هي لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة
الفعل والمرة والتكرار خارجان عن الحقيقة كالزمان والمكان
ونحوهما فكما ان قول القائل اضرب غير متناول للمكان او زمان
او الة يقع الضرب كذلك غير متناول للعدد في كثرة او قلة نعم
لما كان اقل ما يمتثل به الامر هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة
ويحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوب
بالامر بها مع تقييدها اخر وهو انا نقطع بان المرة والتكرار
من صفات الفعل اعني المصدر كالقليل والكثير لانك تقول
اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا وتقيده بصفاته
المختلفة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة
لا دلالة على خصوصية شيء منها ثم انه لا خفاء في انه ليس
المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعني المعنى المصدري
فيكون معنى اضرب مثلا طلب ضرب ما فلا يدل على صفة
الضرب من تكرار او مرة او نحو ذلك ومما يقوي من ان هذا

انما يدل على عدم افادة الامر الوحدة او التكرار بطلانه فلم لا يدل
عليهما بالصيغة فجوابه انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة
فيقتضي حكم التبادر في طلب ايجاد الفعل وايضا هذا يعني الد
لالة على الوحدة او التكرار واحتج الاولون بوجوه احدها
انه لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكررا
قطعا والثاني ان النهي يقتضي التكرار فكذلك الامر قياسا
عليه بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب والثالث ان
الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع عن المنهي عنه دائما
فيلزم التكرار في المامور به والجواب عن الاول المنع من الد
لالة انما لعله التكرار وانما فهم من دليل اخر وسلمنا لكنه
معارض بالحج فانه قد امر به ولا تكرار فيه وعن الثاني من
وجهين احدهما انه قياس في اللغة وهو باطل ولو قلنا
بجوازه في الاحكام وثانيهما بيان الفارق فان النهي يقتضي
انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات
والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة واحدة فلا تكرار
في الامر مانع من فعل غير المامور به بخلاف في النهي

ان التعود

اذا الترك يجتمع ويجامع كل فعل وعن الثالث بعد تسليم كون
الامر بالشيء نهيا عن ضده او تخصيصه بالضد العام وهو الترك
الترك منه يمنع كون النهي الذي في ضمن الامر مانعا عن المنهي
عنه دائما وكذلك بل يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه حال
كان دائما دائما وان كان في وقت ففي وقت فمثلا الامر
بالحركة دائما يقتضي المنع على السكون دائما والامر بالحركة في
ساعة يقتضي المنع من السكون فيها لا دائما واحتج من
قال بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخل
فيها مرة يعد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد ممتثلا
والجواب انه انما صار ممتثلا لان المامور به الحقيقة و
هو يحصل بالمرة لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها ولو كان
كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها ولا ريب في شهادة
العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد ممتثلا
واتيا بالمامور به وما ذاك الا لكونه موضوعا للقدر
المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة
وكذلك يحصل بايهما وقع واحتج المتوقفون بانه لو ثبت

من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والآحاد
لا يفيد العلم والتواتر يمنع الخلاف والجواب على ما
سبق يمنع حصر الدليل فيما ذكرناه فان سبق المعنى الى الفهم
من اللفظ امارة وضعه له وعدمه دليل على عدمه وقد
بينا انه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد الفعل وذلك
كاف في اثبات مثله   ذهب الشيخ ره وجماعة الى ان
الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى
وقال السيد المرتضى ره هو مشترك بين الفور والترا
خي ويتوقف في تعيين المراد منه على دلالة تدل على ذلك
وذهب جماعة منهم المحقق ابو القاسم بن سعيد والعلامة
قدس سرهما الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخي
بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا هو الاقوى
لنا نظير ما تقدم في التكرار من ان مدلول الامر
طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان عنها وان
الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما حجة
القول بالفور امور ستة   الاول ان السيد اذا قال
لعبده

لعبده اسقني فاخر العبد السقي من غير عذر عد عاصيا وذلك
معلوم من العرف فلولا افادته الفور لم يعد من العصاة وما
اجيب عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة لان العادة قاضية
بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا محل النزاع
ما يكون الصيغة فيه مجردة   الثاني انه تعالى ذم ابليس لعنه
الله على ترك السجود لآدم عليه السلام بقوله سبحانه ما منعك
الا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه
الذم ولكان له ان يقول انك لم تامرني بالبدار وسوف اسجد
والجواب ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين ولم
يات بالفعل فيه والدليل على التقييد قوله تعالى فاذا سويته
ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين   الثالث انه
لو شرع التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف
اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى اخر ازمنة الامكان اتفاقا
ولا يستقيم لانه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف
المحال اذ يجب على المكلف ان لا يؤخر الفعل عن وقته
مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن التاخير عنه

واما انتفاء اللازم فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين الوقت
ولا عليه بدليل من خارج واما الجواب من وجهين احدهما
النقض بالموقت بجواز التاخير انه لا نزاع في امكانه وثانيهما
انه انما يلزم تكليف المحال لو كان التاخير متعينا ان يجب ح
تعيين الوقت الذي يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فلا
لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال
قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة سببها
وهو فعل المامور به لا حقيقتها لانها فعل الله سبحانه فيستحيل
مسارعة العبيد اليها وح فيجب المسارعة الى فعل المامور به
وقوله تعالى واستبقوا الخيرات فان الفعل المامور به من الخيرات
فيجب الاستباق اليه وانما تحقق المسارعة والاستباق بان
يفعل في الفور واجيب بان ذلك محمول على فضيلة المسارعة
والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور فلا يتحقق المسا
رعة والاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع دون
المضيق الا ترى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سا
رع اليه واستبق والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور

به

به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة واستباقا
فلا بد من حمل الامر في الايتين على الندب واما اذا كان مفاد الصيغة
فيهما منافيا لما يقتضيه اللغة في ذا الكلام ليس بجائز حتى لو
ان كل تجرد القائل زيد قائم وعمرو عالم وكل منشئ كالقائل
هي طالق وانت حر انما يقصد والذهن ان الحاضر فكذلك الامر الحاقا
له بالاعم الاغلب وجعل له لها او لا فانه قياس في اللغة
لانك قست الامر في افادته الفور على غيره من الخبر والانشاء
وهو باطل لانه مجهول وقد ظهر واما كونه انشاء الفرق بينهما لان الا
مر لا يمكن توجهه الى الحال لان الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال
اما مطلقا واما الاقرب الى الحال الذي هو عبارة عن الفور
وكلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل على الثاني الا بدليل
ان النهي يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب مثله وايضا
الامر بالشيء نهي عن ضده وهو يقتضي الفور بحيث ما مر
في التكرار انفا وجوابه يعلم من الجواب السابق فلا يحتاج
الى تقريره واحتج السيد رح بان الامر قد ورد في القران

واستعمال اهل اللغة وبيانه العرف حقيقة فيما بينه التي
في نحو ذا استعمال اللفظ في الشيئين يقتضي انه حقيقة فيهما
ومشتركة بينهما وايضا فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المأ
مور مع فقد العادات والامارات هل اريد منه التعجيل او التا
خير والاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ والجواب ان
الذي يتبادر من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل واما الفور
والتراخي فانهما يفهمان من اللفظ بالقرينة ويكفي في حسن
الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم انه قد يستفهم عن افراد
المتواطي لشيوع التجوز بها عن احدهما فيقصد بالاستفهام
رفع الاحتمال ولهذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير
بين الامرين حيث يراد المفهوم من حيث هو من دون ان يكون
فيه خروج عن مدلول اللفظ ولو كان موضوعا لكل واحد منهما
بخصوصه لكان في الجواب بالتخيير بينهما خروج عن ظاهر
اللفظ وارتكاب للتجوز وهو من المعلوم خلافه   اذا قلنا
بان الامر للفور ولم يات المكلف بالمامور به في اول

فهل

اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب
الى كل فريق احتج القائل بان الامر يقتضي كون المامور
فاعلا على الاطلاق وهذا الشيء يوجب استمرار الامر والثاني
بان قوله افعل يجري مجرى قوله افعل في الان الثاني من الامر
ولو صرح بذا لما وجب الاتيان به فيما بعده هكذا نقل
المحقق والعلامة الاحتجاج ولم يرجحا شيئا وبني العلامة
الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الوقت
الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا ومعناه افعل في ا
لزمن الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده
فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان وان
قلنا بالثاني لم يقتضيه فالمسئلة لغوية وتحقيق المقال
مثل هذا الكلام بعض العامة وهو ان كان صحيحا الا ان تعليل
الحنفي بان الاشكال انما هو في هذين الوجهين الذين
بني عليهما الحكم الا فيهما فكان الواجب بحث عنه والتحقيق
في ذلك ان الادلة التي استدلوا بها على ان الامر للفور ليس
مفادها على تقدير تسليمها متحدا بل منها ما يدل على ان

المضيق بنفسها يقتضيه وهو الكثير هاهنا فما لا يدل على ذلك
انما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الاتيان
المامور به بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في استدلاله
على الاول ليس له عن القول بسقوط الوجوب بحيث
يمضي وقت امكان الاتيان مفر لان ارادة الوقت الا
ول على ذلك التقدير بمعنى حلول وقت الامر فكان
بمنزلة ان يقول اوجبت عليك الامر الفلاني في اول اوقات
الامكان ويعين من قبل الوقت ولا ريب في فوته بفوات
وقته ومن اعتمد على الاخير فله ان يقول بوجوب
الاتيان بالفعل في الثاني لان الامر اقتضى باطلاقه و
جوب الاتيان بالماهية في اي وقت كان وايجاب المسا
رعة والاستباق لم يقتض توقيتا وانما اقتضى وجوب
المبادرة فحيث يعصي المكلف بمخالفته يبقى فساد الا
مر الاول بحاله هذا والذي يظهر من سياق كلامهم
ارادة المعنى الاول فيتعين حينئذ القول بسقوط الوجوب

الاكثرون على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم

له

الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا وفصل
بعضهم فوافق في السبب وخالف في غيره فقال بعدم وجوبه
واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى وكلامه في الذ
ريعة والشافي غير مطابق للحكاية ولكنه يوهم ذلك
في بادي الراي حيث حكى فيهما عن بعض العامة اطلاق
القول بان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به وقال ان الصحيح
في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الشيء الا به
سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان
غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب
ان يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم اخذ في الاحتجاج لما
صار اليه وقال في جملته ان الامر ورد في الشريعة على
ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته
كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل
النصاب او نتمكن من الزاد والراحلة والقسم الاخر يجب
فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه وهو
الصلوة وما جرى مجراها بالنسبة الى الوضوء فان انقسم

الامر في الشرع للقسمين فكيف يجعلهما قسما واحدا
ويفرق ذلك بين السبب وغيره بانه مع انه يوجب
علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب انتهى ووجود
السبب لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع مع ان
يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات
الافعال فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان تكون
قد تكلفنا الطهارة كما في الزكوة والحج ومبنى على هذا
في الشافي نقض استدلال المعتزلة بوجوب نصب الامام
على الرعية بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا به وهذا
كما تراه ينادي بالمغايرة للمعنى العرفي في كتب الاصول
المشهورة لهذا الاصل وكما افاده السيد فيه محل تامل
وليس التعرض لتحقيق حاله هنا بمهم فلنعد الى البحث
في المعنى العرفي والحجة بحكم السبب فيما انه ليس كل
خلاف فيعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع وان القدرة
غير حاصلة مع المسببات فبعد تعلق التكليف بها في
حدها بل قد قيل ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات

لعدم

لعدم تعلق القدرة بها اما مع عدم الاسباب فلا تسليم واما
فلكونها لا ان هذه لا يمكن تركها فحينئذ الايراد متعلق ظاهرا
بسببه فهو بحسب الحقيقة متعلق بالسبب فالواجب حقيقة
هو ما كان في الظاهر وسيلة له وهذا الكلام عندي فيه نظر
لان المسببات وان كانت القدرة لا تتعلق بها ابتداء لكنها
تتعلق بها بتوسط الاسباب وهذا القدر كاف في جواز
التكليف بها ثم ان انضمام الاسباب اليها في التكليف يرفع
ذلك الاستبعاد المدعى في حال الانفراد ومن ثم حكى بعض
الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه ايضا عن بعض
ولكنه ضعيف ومعرض على كل حال فالذي ارى ان البحث
في السبب قليل الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب فانه
انما الشك في وجوبه هين ولعل في السبب فالامر به عنده
فيه قول المفصل لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه
بواحدة من الدلالات الثلث وهو ظ ولا يمتنع عند العقل تصريح
الامر بانه غير واجب والاعتبار الصحيح بذلك شاهد
ولو كان الامر مقتضيا لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه

واحتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب ايضا للزم
اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا اما
الثاني فبتقسيمه مع بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب
كما هو المفروض يجوز تركه فان بقي ذلك الواجب واجبا
لزم تكليف ما لا يطاق اذ حصوله حال العدم ما يتوقف عليه
ممتنع وان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا
مط وبيان بطلان كل من قسمي اللازم ظ وايضا فان العقلاء
لا يرتابون في ذم تارك المقدمة مط وهو دليل الوجوب
والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب ان للقدرة كيف
يكون ممتنعا والبحث انما هو في المقدمة المتاتي الحصول
فالقدرة غير مفقودة والحكم بجواز الترك حينئذ عقلي لا شرعي
لان الخطاب به عبث فلا يقع عن الحكيم واطلاق الفعل
فيه يوهم ارادة المعنى الشرعي فينكر مع ان تحقق الحكم
العقلي هنا دون الشرعي يظهر بالتامل وعن الثاني
منع كون الذم على ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل
المامور به حيث لا ينفك عن تركها   الحق ان الامر
بالشئ

بالشئ على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لا لفظا
ولا معنى واما العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد
الوجودية لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو عينه
في الحقيقة فلا يقتضي النهي عنه ايضا وقد يطلق ويراد به
الترك وهذا يدل الامر على النهي عنه بالتضمن وقد كثر
الخلاف في هذا الاصل واضطرب كلامهم في بيان محل
المعاني المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع في الضد
العام بمعنى المشهور اعني الترك وسكت عن الخاص ومنهم
من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من
قال ان النزاع انما هو في الضد الخاص واما العام بمعنى
الترك فلا خلاف فيه انه لو لم يدل الامر بالشئ على النهي
عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا وعندي في هذا
نظر لان النزاع ليس بمنحصر في اثبات الاقتضاء ونفيه
ليتفرع في الضد العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء
فيه خروج الواجب عن كونه واجبا بل الخلاف واقع
على القول بالاقتضاء في انه هل هو عينه او يستلزمه

كما ستسمعه وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد
العام بل هو اليه اقرب ثم ان محصل الخلاف هنا انه ذهب
قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده في المعنى وآخرون
الى انه يستلزمه وهم بين مطلق الاستلزام ومصرح
بثبوته لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا واثبت
اللزوم معنى مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص لنا على
عدم الاقتضاء في الخاص لفظا انه لو دل لكانت بواحدة
من الثلث وكلها منتفية اما المطابقة فلان مفاد الامر
لغة وعرفا هو الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقة
الوجوب ليست الا رجحان الفعل مع المنع من الترك و
ليس هذا المعنى النهي عن الخاص في شيء واما التضمن
فلان جزءه هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته
لاضداد الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام
فلان شرطها اللزوم العقلي او العرفي ونحن نقطع
بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال
الى تصور الضد الخاص فضلا عن النهي عنه ولنا على انتفائه

معنى

معنى ما سنبينه من ضعف متمسك مثبتيه وعدم قيام دليل
صالح عليه سواه ولنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك ما علم
من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من
الترك فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن
الترك بالتضمن وذلك واضح احتج الذاهب الى انه عين
النهي عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او
ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل بيان الملازمة
ان كل متغايرين اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية
او لا والمراد بالصفة النفسية ما لا يحتاج في اتصاف الذات
بها الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز له فان تساويا
فيها فمثلان كسوادين وبياضين والا فاما ان يتنافيا
بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى
ذاتيهما او لا فان تنافيا فضدان كالسواد والبياض
والا فخلافان كالسواد والحلاوة ووجه انتفاء اللازم
باقسامه انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في
محل واحد وهما مجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر

بعينه اما النهي عن السكوت الذي هو ضده فلا ولو كان الخلافين
لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لان تلك حكم الخلافين
كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان
يمكن ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو
الامر بضده لكن ذلك محال لانهما نقيضان اذ يعد
افعل هذا وافعل ضده امرا متناقضا كما يعد فعله و
فعل ضده خبرا متناقضا واما الثاني فلانه تكليف بغير الممكن
وانه محال والجواب ان كان المراد بقولهم الامر بالشيء طلب
لترك ضده على ما هو حاصل المعنى انه طلب لفعل ضده
ضده الذي هو نفس الفعل المامور به فالنزاع لفظي
لرجوعه الى تسميته فعل المامور به تركا لضده وتسميته
طلبه نهيا عنه وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت
فحاصله ان الامر بالشيء له عبارة اخرى كالاجنبية تخالف
ما يرادفها فذلك مما لا يليق ان يدون في الكتب
العلمية وان كان المراد انه طلب للكف عن ضده فممنوعا
ما ادعوا انه لازم الخلافين وهو اجتماع كل مع ضد الآخر
لان

لان الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك
اذ اجتماع احد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الآخر معه فيلزم
اجتماع كل مع ضده وهو محال وقد يكونان ضدين لامر ثالث
كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع
الضدين حجة القائلين بالاستلزام وجهان الاول ان حرمة
النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب
يدل على حرمة النقيض بالتضمن واعترض بعضهم عن الفضلاء
لمدعي الاستلزام واقتصروا على التضمن بان الكل يستلزم
الجزء وهو كما ترى واجيب بانهم ان ارادوا بالنقيض الذي
هو جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من محل النزاع
في شيء اذ لا خلاف ان الدال على الوجوب دال على المنع من
الترك ولا يخرج الواجب عن كونه واجبا وان ارادوا به
الاضداد الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب ليست
بناء على جواز الفعل مع المنع من الترك واي شيء من ذلك
وانت اذا احطت خبرا بما حكينا في بيان محل النزاع علمت
ان هذا الجواب لا يخرج عن نظر الجواب كون الاحتجاج لاثبات

كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام في مقابلة من ادعى انه
عين النهي لا على اصل الاقتضاء وما ذكر في الجواب انما يتم على
التقدير الثاني فالتحقيق ان يردد في الجواب بين الاحتمالين
فيتلقى بالقبول على الاول مع حمل الاستلزام على التضمن
ويرد بما ذكر في هذا الجواب على الثاني الوجه الثاني ان الامر
الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على الفعل
لانه المقدور وما هو هاهنا الا الكف عنه او فعل ضده
وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه
ان لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه والجواب المنع من انه لا ذم
الا على الفعل بل يذم على انه لم يفعل سلمنا لكنا نمنع تعلق الذم
بفعل الضد بل نقول هو متعلق بالكف ولا نزاع لنا في النهي عنه
واعلم ان بعض اهل العصر حاول جعل القول بالاستلزام
منحصرا في المعنوي فقال والتحقيق ان من قال بان الامر با
لشيء يستلزم النهي عن ضده لا يقول بانه لازم عقلي
لم يعني انه لا بد للامر من تعقله وتعقل ضده بل المراد
باللزوم هاهنا العقلي مقابل الشرعي يعني ان العقل يحكم بذلك

اللزوم

اللزوم لا الشرع قال والحاصل انه اذا امر الآمر بفعل فيصدر من
ذلك الامر منه يلزم ان يحرم ضده والقاضي بذلك هو
العقل فالنهي عن الضد لازم له بهذا المعنى وهذا النهي
ليس خطابا اصليا حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب امري كالامر
بمقدمة الواجب اللازم من الامر بالواجب انه لا يلزم تعقله
الامر هذا كلامه ولعمري انا اذا تاملت كلام القوم رايت ان هذا
التوجيه انما يتمشى في قليل من العبارات التي اطلق فيها الا
ستلزام واما الاكثرون فكلامهم صريح في ارادة اللزوم
باعتبار الدلالة اللفظية فحمله على الطلب بارادة المعنى الذي
ذكره تعسف بحت بل فرية بينة واحتج المفصلون
على انتفاء الاقتضاء لفظا بمثل ما ذكرناه في برهان ما اخترناه
وعلى ثبوته معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذي
هو المامور به لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب وح فيجب ترك فعل ضده الخاص وهو معنى
النهي عنه والجواب يعلم مما سبق اتفاقا انا نمنع وجوب ما لا
يتم الواجب الا به مطلقا بل يختص ذلك بالسبب وقد تقدم

والثاني ان فعل ضد الخاص مستلزم لترك المامور به وهو محرم
قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم والجواب ان اريد
بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة الاولى وان
اريد به مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي على سبيل
التجوز منعنا الاخيرة وتنقيح البحث ان الملزوم ان كان علة
اللازم لم يبعد ان يكون تحريم اللازم مقتضيا التحريم الملزوم
بنحو ما ذكر في توجيه اقتضاء ايجاب السبب فان العقل
يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة وكذا اذا كانا معلو
لين لعلة واحدة فان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي
انتفاؤه في العلة فيختص المعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم
من دون علته واما اذا انتفت العلية بينهما ولا اشتراك
في العلة فلا وجه لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا
يحكم العقل بتحريم احد الامرين المتلازمين اتفاقا بعدم
تحريم الاخر وغاية ما يتخيل ان تضاد الاحكام باسرها
يمنع من اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين اتفاقا وفيه
ان المستحيل انما هو اجتماع الضدين في موضوع واحد
على

على ان ذلك لو اقتضى لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح لما هو مقرر
من ان ترك الحرام لا بد ان يتحقق في ضمن فعل من الافعال
ولا ريب في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل
المتحقق في ضمنه مباحا لانه لازم للترك ومع اختلاف
المتلازمين في الحكم وشناعة هذا القول غير خفية
ولهم في سده وجوه في بعضها تكلف حيث منعوا فهم القول
بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا لظنهم ان الترك الواجب
لا يتم الا بفعل من الافعال فيكون واجبا تخييريا والتحقيق
في رده انه مع وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج في الترك
الى شيء من الافعال وانما هي من لوازم الوجود حيث تقول
بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا ببقاء
والاستغناء جاز خلو المكلف عن كل فعل فلا يكون هناك
الا الترك واما مع انتفاء الصارف فيتوقف الامتثال على
فعل ضد للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل الامتثال الا مع فعله
فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا يلتزم بالوجوب
فهذا الفرض ولا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول

به فهو في سعة من هذا وغيره وان اغمض عن هذا فاعلم انه ان
كان المراد باستلزام ضد الخاص لترك المامور به انه لا
ينفك عنه وليس بينهما علية ولا مشاركة في علة فقد
عرفت ان القول بتحريمه للملازمة كتحريم الملازم لا وجه له
وان كان المراد انه علة له او مقتضى له فهو ممنوع كما هو بين
ان العلة في الترك المذكور انما هي وجود الصارف عن فعل
المامور به وعدم الداعي اليه وذلك مستمر مع فعل الا
ضداد الخاصة فلا يتفق مدخليتها مع جمع شرايط
التكليف مع انتفاء الصارف الا على سبيل الالجاء والتكليف
معه ساقط هكذا افهم بتقدير ان يراد بالاستلزام
استتباعه له في العلة فانه ح ايضا الظاهر ان الصارف الذي
هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو مع ارادة
الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان واجبا
كان احد ما لا يتم الواجب الا به وقد عرفت سابقا تقدم
وجه نفي السببية عن مقدمة الواجب فلا حكم فيها ايضا
سلمنا انها مقدمة لكن الصارف باعتبار اقتضائه
تركه

ترك المامور به يكون منهيا عنه كما عرفت فاذا اتى به المكلف
عوقب عليه من تلك الجهة ومع ذلك لا ينافي التوصل به الى الواجب
فيحصل به صح الاتيان بالواجب الذي هو احد الاضداد
الخاصة ويكون النهي متعلقا بتلك الفردة ومعلولها
لا بالضد المصاحب للمعلول وحيث يرجع حاصل البحث
ههنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه
فلو سلم الخصم التعلق بما بنينا عليه بعد تقريبه بنوع من
التوجيه كان يقال لم لا يكن الضد منهيا عنه لصح فعله
وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح في الواجب الموسع
لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل
المامور به وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الوا
جب الموسع لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه
مما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم
في امر واحد شخصي ولا ريب في بطلانه لدفعنا بان
البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به يقتضي غاية
الوجه الا مانعا عن الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل

على ان الذي يقتضيه التخيير في وجوب ما لا يتم الواجب
الا به مطلقا على القول به انه ليس على حد تخيير من الوا
جبات والا لكان اللازم في نحوها اذا وجب الحج على النائي
فقطع المسافة او بعضها على وجه منهي عنه ان لا يحصل
الامتثال فيجب عليه اعادة السعي بوجه سائغ لعدم
صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال كما سيأتي بيانه
وهم لا يقولون بوجوب الاعادة قطعا فنعلم ان الوجوب
فيها انما هو للتوصل بها الى الواجب ولا ريب انه بعد
الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب
لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع
كالصلوة مثلا يتوقف فعله بحيث يتحقق به الا
متثال على ارادة وكراهة ضده فان قلنا بوجوب ما يتوقف
عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك الكراهة
واجبتين فلا يمكن تعلق الكراهة بالضد الواجب لان
كراهته محرمة فيجتمع الوجوب والتحريم في شيء واحد
شخصي وهو باطل كما سيجيء لكن قد عرفت ان الوجوب
في

فيه انما هو للتوصل الى ما لا يتم الواجب الا به فاذا فرض
ان المكلف عصى وكره ضدا واجبا حصل له التوصل الى
المطلوب فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض منه كما علم
من مثال الحج ومن ههنا يتجه ان يقال بعدم اقتضاء
الامر النهي عن ضده الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الوا
جب الا به اذ كون وجوبه للتوصل يقتضي اختصاصه
بحال التمكن منه ولا ريب انه مع وجود [illegible]
الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعي لا يمكن التو
صل فلا معنى لوجوب المقدمة حينئذ على ان وجو
د الصارف وعدم الداعي مستمران مع اضداد الخاصة
ايضا فيجري القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها
انما ينهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف
مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها
حق النظر وحينئذ فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص
في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه
مقدمة له فلا يتم الاستناد في الحكم بالاقتضاء اليه

وعليك يا معان النظر في هذا المبحث فلاني لا اعلم احدا
حام حولها   المشهور بين اصحابنا ان الامر بالشيئين
او الاشياء على وجه التخيير يقتضي ايجاب الجميع لكن
تخييرا بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع
وايها فعل كان واجبا بالاصالة وهو اختيار جمهور
المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب واحد لا بعينه و
يتعين بفعل المكلف وقال العلامة ره ونعم ما قال الظاهر
انه لا خلاف بين القولين في المعنى لان المراد بوجوب
الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع
ولا يلزمه الجمع بينهما وله الاختيار في تعيين ايهما
شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا
فلا خلاف معنوي بينهما نعم ههنا مذهب تبرأ
كل واحد من المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه كل منهم
الى صاحبه واتفقا على فساده وهو ان الواجب واحد
معين عند الله تعالى غير معين عندنا الا ان الله
تعالى يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده تعالى

ثم

ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول وحيث كان بهذه
المثابة فلا فائدة لنا مهمة في اطالة القول في توجيهه
ولقد احسن المحقق حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسألة
وليست المسألة كثيرة الفائدة   الامر بالفعل في وقت
يفضل عنه جائز عقلا وواقع على الاصح ويعبر عنه بالواجب
الموسع كصلاة الظهر مثلا وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى
والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة
وانكر ذلك قوم لظنهم انه يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم
انهم افترقوا على ثلاثة مذاهب احدها ان الواجب فيما ورد
من الاوامر التي ظاهرها ذلك مختص باول الوقت وهو الظاهر
من كلام المفيد على ما ذكره العلامة وثانيها انه مختص بآخر
الوقت ولكن لو فعل في اوله كان جاريا مجرى تقديم الزكاة
فيكون نفلا يسقط به الفرض وثالثها انه مختص بالآخر
واذا فعل في الاول وقع مراعى فان بقي المكلف على صفات
التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات
المكلفين كان نفلا وهذان القولان لم يذهب اليهما احد من

لما عرفتناه انما هو البعض العامة والحق تساوي جميع اجزاء الوقت
في الوجوب بمعنى ان المكلف الاتيان به في اول الوقت ووسطه
وآخره وفي اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير
فرق بين بقائه على صفة التكليف وعدمه ففي الحقيقة يكون
راجعا الى الواجب المخير وهل يجب البدل وهو العزم على اداء
الفعل في ثاني الحال اذا اخره عن اول الوقت ووسطه قال
السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ ره على ما حكاه المحقق عنه
وتبعهما السيد ابو المكارم ابن زهرة والقاضي سعد الدين
ابن البراج وجماعة من المعتزلة والاكثر على عدم الوجوب
منهم المحقق والعلامة وهو الاقرب فيحصل لما ذكرناه في هذا
المقام دعويان لنا على الاولى منهما ان الوجوب مستفاد من الامر
وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس
المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون جزء الا
ول من الفعل منطبقا على الجزء الاول من الوقت وهكذا لا يخفى على ال
غبي فان ذلك باطل اجماعا ولا تكراره في اجزائه بان يأتي بالفعل
في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض

للتخصيص

للتخصيص باول الوقت او آخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا
بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة دلالته على تساوي نسبة
الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص بالاول
او الاخر تحكما باطلا وتعين القول بوجوبه على التخيير في اجزاء
الوقت ففي اي جزء اداه فقد اداه في وقته وايضا لو كان
الوجوب مختصا بجزء معين فان كان آخر الوقت كان
المصلي للظهر مثلا في غيره مقدما للصلاة على الوقت فلا
تصح كالصلاة قبل الزوال وان كان اوله كان المصلي في
غيره قاضيا فيكون بتأخيره له عن وقته عاصيا كالمؤخر
للعصر عن وقتها وهما خلاف الاجماع ولنا على الثانية ان
الامر ورد بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين
العزم بل ظاهره ينفي التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب
الفعل بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون
القول به ايضا تحكما كالتخصيص للوجوب بجزء معين احتج
الموجب للعزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت او
وسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بد له ايجاب

البدل ليحصل التميز بينهما وحيث يجب فليس هو عين الجزم
للاجماع على عدم بدليته عنه وبانه تثبت في الفعل والعزم حكم خصال
الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزء ولو اخل بهما عصى وذلك
معنى وجوب احدهما فيثبت والجواب عن الاول ان الانفصال
عن المتعين ظاهر بما مر فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع
بل عينا تتعلق الامر بكل واحد منهما على سبيل التخيير يجري
مجرى الواجب المخير ففي اي جزء اتفق ايقاع الفعل فهو قائم
مقام ايقاعه في الاجزاء الباقية فكما ان حصول الامتثال في
المخير بفعل واحد من الخصال لا يخرج واحدا منها عن وصف
الوجوب التخييري كذا ايقاع الفعل في الجزء الاول او وسطها او الاخير
من الوقت في الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول منه مثلا عن
وصف الوجوب الموسع وذلك ظ بخلاف البدل فانه بعد اتيانه لا
يقوم مقامه حيث يجب شيء وهذا كاف في الانفصال
وعن الثاني انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلا ممتثل باعتبار
كونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين من الذين
تخير المعنى الفعل والعزم فلو كان ثم تخيير بينهما لكان الامتثال
بها

بها من حيث انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري وايضا
فالاثم الحاصل على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكون
المكلف مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكون كخصال الكفارة بل
لان العزم على فعل كل واجب اجمالا حيث يكون الالتفات اليه
بطريق الاجمال وتفصيلا عند كونه متذكرا له بخصوصه حكم
من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت
الواجب ام لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات
اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين
الصلوة واعلم ان بعض الاصحاب توقف في وجوب العزم على
الوجه الذي ذكره وقد يحتمل ان كان الحكم به متكررا في كلامهم
[illegible] ربما استدل له بتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزما
على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف عن هذين
العزمين حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا
وهو كما ترى حجة من حيث الوجوب باول الوقت ان الغفلة
في الوقت ممتنعة لا ينافيها لا يجوز ترك الواجب فيخرج عن
كونه واجبا [illegible] الاثم صرف الامر المخير بعين من الوقت

فاما الاول فلما مر انه يفضي الى انتفاء الفعل بالواسطة فلو كان
هو المقتضي للخروج عن العهدة بإتيانه في الاول وهو باطل اجماعا
فتعين ان يكون هو الاول والجواب اما عن منع الفضيلة
في الوقت فقد انفسخ بما حققناه انتفاء التعطيل بالكلية واما
عن تخصيص الوجوب بالاول فلانه لو تم لما جاز تاخيره عنه
فهو باطل ايضا لما تقدمت الاشارة اليه واحتج من علق الوجوب
باخر الوقت بانه لو كان واجبا في الاول لعصى بتاخيره لانه
من ترك الواجب وهو الفعل في الاول لكن التالي باطل بالاجماع
فكذا المقدم والجواب عنه منع الملازمة والسند ظاهر مما
تقدم فان اللزوم للدعوى انما يتم لو كان الفعل في الاول واجبا
على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك
ان الله تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت الموسع
فجعل من اوله [illegible] ان يأتي به في اي جزء
شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه او اخره
فقد فعل الواجب فكان جميع اجزاء الوقت بالنسبة الى الواجب المخير يتصف
بالوجوب على معنى انه لا يجوز له الاخلال بالجميع ولا يجب

الا

الاتيان بالجميع بل المكلف مختار فيما شاء منها فكذا لا يجب
عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز له اخلاء الجميع عنه والتوقف
[illegible] عليه ما دام الوقت متسعا فان تضيق تعين عليه
الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في الموضعين فرقا من حيث
ان متعلقه في الخصال الجزئيات المتخالفة الحقائق وفيما نحن فيه
الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة مثلا في جزء
من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية لا
اختلاف بينها الا بحسب المشخصات المخالفة بشخصها انما التماثل
[illegible] بالحقيقة وقيل بل الفرق ان التخيير هناك بين جزئيات
الفعل وهيهنا في اجزاء الوقت والامر سهل الحق
ان تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند
انتفاء الشرط وهو مختار اكثر المحققين ويسمى مفهوما [illegible]
ذهب اكثر [illegible] [illegible] بدليل [illegible]
[illegible] جماعة من العامة لنا ان قول القائل اعط
زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط
في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند

انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكره عند مراجعة الوجدان
فيكون في الاولى ايضا هكذا واذا ثبتت الدلالة لزم على هذا المعنى
عرفا فيما نحن فيه كذلك فهو مفهوم اخر سبق التنبيه عليه وهو
انما يتفرع عدم النقل فيكون كذلك لغة لتصريح السيد بان
تاثير الشرط هو تعلق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه في
فيوجب هنا به شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون
شرطا الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين
من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم
اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم نعلم
ان ضم امراتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني
ثم نعلم بدليل ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا
فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان يحصى وانتج
مع تعقبه ومع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لا
نتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم
على البغاء ان اردن تحصنا دالا على عدم تحريم الاكراه
حيث لا يردن التحصن وليس كذلك بل هو محرم مطلقا

وا

والجواب عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما في المثال
الذي ذكره لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط حينئذ
احدهما فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما معا لان مفهوم
احدهما لا يعدم الا بعدمهما واما ان لم يعلم له بدل كما هو مفروض
المبحث كان الحكم مختصا به ولزم من عدمه عدم المشروط للدليل
الذي ذكرناه وعن الثاني بوجوه احدها ان ظاهر الاية
يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم
من عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون
بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا لان
السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى
والموضوع هنا منتف لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن
البغاء ومع ارادة تحقق البغاء يمتنع اكراههن عليه فان الا
كراه هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا يكون كارها يمتنع
تحقق الاكراه فلا يتعلق به الحرمة وثانيها ان التعليق بالشرط
انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى
ويجوز ان يكون فائدته في الاية المبالغة في النهي عن الاكراه

يعني انه لو اراد من العقد فالمولى احق بارادتها او ان الاية
نزلت فيمن يريد التحصن ويكرههن المولى على الزنا ومنها
لئن سلمنا ان الاية تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب
الظاهر نظرا الى الشرط لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب
ان الظاهر يدفع بالقاطع واختلفوا في اقتضاء التعليق
على الصفة نفي الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو ظاهر
من كلام الشيخ واحتج اليه الشهيد في الذكرى ونفاه
السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس وهو الاقرب
لنا انه لو دل لكان باحدى الثلث وهي باسرها منتفية اما
الاوليان فبينة واما انتفاء اللازم فظ بالنسبة الى المطابقة
والتضمن اذ نفي الحكم من غير محل الوصف ليس عين اثباته فيه
ولا جزؤه والحق انه لو كان كذلك لكانت الدلالة لا بالمنطوق
ولا بالمفهوم والخصم معترف بفساده واما بالنسبة الى الالتزام
فلانه لا لزوم في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند
صفة كوجوب الزكاة في السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى
كعدم وجوبها في المعلوفة احتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء
الصفة

الصفة لعري تعليقه عليها عن الفائدة وجرى مجرى قولك
الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام لا يبصر
والجواب المنع من الملازمة فان الفائدة غير منحصرة فيما ذكر
بل كثيرة منها الشدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف اما
لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا
دون غيرها او لدفع توهم عدم شمول الحكم له كما في قوله تعالى
ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية
لامكن ان يتوهم جواز القتل معها فقد ذكرها على ثبوت التحريم
عندها ايضا ومنها ان تكون المصلحة مقتضية للاعلام بحكم
الصفة بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع
السؤال عن محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان
حكم الغير بنحو هذا من قبل واعترض بان الخصم انما يقول باقتضاء
التخصيص بالوصف نفي الحكم من غير محله اذا لم يظهر للتخصيص
فائدة سواه فحيث يتحقق ما ذكر وشبهه من الفوائد لا يبقى من
محل النزاع شيء واجيب بان المدعي عدم وجدان صورة لا
يحتمل فائدة من تلك الفوائد فمثلك كاف في الاستغناء

عن انتفاء النفي الذي صرّح اليه صيغة الكلام الفصحاء عن
التخصيص لا لفائدة انوع لحصال فائدة منها بحمل القسمين
متنافيين فالابد في الحكم منه فيحتاج اثبات ما سواه الى
دليل واما تمثيلهم في الحجر بالابيض والاسود فلا نسلم ان
المقتضي لاستهجانه هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف
وانما هو كونه بيانا للواضحات الاصح ان التقييد بالغاية
يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا للاكثر المحققين
وخالف في ذلك السيد ايضا فقال تعليق الحكم بغاية انما
يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه او ثباته
بدليل آخر وما اتفقوا على هذا يتفرع الكلام قلنا ان قول القائل
صوموا الى الليل معناه آخر وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض
ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل آخرا وهو خلاف
المنطوق واحتج السيد ره بنحو ما سبق في الاحتجاج على
نفيه لا لدلالة التخصيص بالوصف حتى انه قال هنا فرق بين
تعليق الحكم بصفة وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى
وهو كالمناقض بفرق بين امرين لا فرق بينهما فان قال
فاي

فاي معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز
ان يكون فيه صوم قلنا واي معنى لقوله عليه السلام في سائمة
الغنم زكاة مع ان في المعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة
في ان يعلم ثبوت الزكاة في السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة
بدليل آخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف والجواب المنع
من مساواته للتعليق بالصفة فان اللزوم هناك اوضح ولا ينفك
الصوم المقيد بكون آخره الليل مثلا عن عدمه في الليل بخلافه
هناك كما علمت ومبالغة السيد في التسوية بينهما لا وجه لها
بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من ان اقوى دلالة من التعليق
بالشرط ولهذا قال به كل من قال بدلالة الشرط وبعض
من لم يقل بها قال الاكثر في المنفيات ان الامر بالفعل المشروط
جائز وان علم الامر انتفاء شرطه وربما تعدى بعض متأخريهم
فلجازه وان علم المأمور ايضا ومع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه
ومشروطا صحابنا فجوازه مع انتفاء الشرط كون الامر به جاهلا
بالانتفاء كان يأمر السيد عبده بالفعل في غد لمثله ويتفق موته
قبله فان الامر هنا جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون

بشرط ابقاء العبد الى الوقت المعين وانما مع علم الامر كالله تعالى
زيدا بصوم غد وهو يعلم موته فيه فليس بجائز وهو الحق
لكن الذي يحسن الترجمة عن البحث بما ترى وان تكثر ايراده في
كتب القوم ويستظهر الكسر ها قلته انما لم اعدل عنها ابتداء
قصدا الى ما ابقت دليل الخصم للمعترض بالدعوى حيث جعله
على الوجه الذي حكيناه ولقد اجاد علم الهدى ره حيث نحى عن
هذا المسلك واحسن التادية عن اصل المطلب فقال ومن الفقها
والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف
من الفعل او بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون مامورا بذلك
مع المنع وهذا غلط لان الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب
ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا
يجوز ان يامره بشرط قال والذي يبين ذلك ان الرسول صلى الله
عليه وآله وسلم لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل في وقت
مخصوص قبح منا ان نامره بذلك لا محالة وانما حسن دخول
الشرط فيمن نامره فقد علمنا بصفته في المستقبل الا ترى انه
لا يحسن الشرط فيما يصح فيه العلم ولنا اليه طريق نحو حسن الفعل
لانه

لانه مما يصح ان نعلمه ويكون المامور متمكنا منه ولا يقبح ان
يعلم عقلا قطعا فانه فقد الخبر فلا بد من الشرط ولا بد من ان
يكون احدنا في امره بحصول ظن كالظان بتمكن من يامره بالفعل
مستقبلا ويكون الظن في ذلك قائما مقام العلم فقد ثبت
ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله فلا
يقوم مقامه واذا كان القديم تعالى عالما بتمكن من يتمكن
وجب ان يوجه الامر نحو من يعلم انه لا يتمكن فالى
سوى له هو حاله كحالنا اذا اعلمنا احد تعالى حال من نامره فعند
ذلك نامره بلا شرط قلت هذه الجملة التي افادها السيد قدس
سره كافية في تحرير المقام وافية باثبات المذهب المختار فلا
عليها ان نقلنا مبطولها واكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على
ما صرنا اليه احتج المجوزون بوجوه الاول لو لم يصح التكليف
بما علم عدم شرطه لم يعص احد والتالي باطل بالضرورة من الدين
بيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه
ولعله الارادة المقارنة فلا تكليف به فلا معصية الثاني
لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف والتالي باطل اما الملازمة فلانه

مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم الجواز ان لابد من وجود
شرط من شروطه فلا يكون مطلقا لا يقال قد يحصل له العلم
قبل الفعل ان كان الوقت متسعا واجتمعت الشرايط عند
دخول الوقت وذلك كاف في تحقيق التكليف لانا نقول
نحن نفرض الوقت المتسع زمانا ينقسم الى اجزاء فانه مع الفعل
فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف
في الجزء الاخر فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة
فيه فلا يعلم التكليف ولما ابطل الدليل الاول ثم في الفرع الثالث
لو لم يصح لم يعلم ابراهيم عليه السلام وجوب ذبح ولده لان
انتفاء شرط عنده وقته وهو عدم النسخ فقد علم ولهذا اقدم
على ذبح ولده ولم يحتج للفداء الرابع لو كان الامر يحسن لمصالح
تنشأ من المامور به كذلك يحسن لمصالح تنشأ من نفس
الامر وهو فرع التراخي من هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم
علمه بانتفاء فعل المامور به ربما يوطن نفسه على الامتثال
فيحصل له بذلك لطف في الاخرة ومن الدنيا الانزجار عن القبيح
الا ترى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر فيحثه عليها

مع

مع عزمه على نسخها امتحانا له وللانسان قد يتقدم لغيره في
المنازل فيبيع عبيدي مثلا مع علمه بانه سيعزله ان كان غرضه
استمالة الوكيل وامتحانه في امر العبيد والجواب عن الاول
ان ما حققه السيد ره انما ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع
وانما هو في الشرط الذي يستحق نفسه بمكن المكلف من الفعل وقدرته
على امتثال الامر وليست الارادة منه قطعا والا لزم هنا غاية ما يقتضيه
كونها منوطة فتتوجه المنع عليه لجلي ومن الظاهر ان المنع هو بطلان
اللازم ولعل الفرق فيه مكابرة وبهذا ان قد ذكر السيد قدس سره
فتتمة تنقيح المقام فانه يتضح به سند هذا المنع فقال ولهذا
نذهب الى انه لا يعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تقضي الوقت
ومضيه فيعلم انه كان مامورا به وليس يجب اذا لم يعلم قطعا
انه مامور ان يسقط عنه وجوب التحرز لانه ان جاء وقت
الفعل وهو صحيح سليم فهذه امارة يغلب معها الظن ببقائه
فيجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه ولا يتحرز من
ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء به ولهذا استقر في العقل
وهو ان المشاهد للسبع من بعيد مع تجويزه ان يخترم السبع قبل

ان يصل اليه بلفظ النحرين كما ذكرناه فلا يجب اذا لزم التحرز
ان يكون عالما ببقائه الى الشرع ومتمكنا من الامتثال بعد هذا الكلام
جيد ما عليه من توجيه المنع من تزيين فيه بظهر الجواب عن
استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد
الاجماع على وجوب الشروع فيه بنية الفرض انه يكفي في وجوب
نية الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى
القطع فلا دلالة على حصول العلم وعن الثالث بالمنع من تكليف
ابرهيم عم بالذبح الذي هو فرى الاوداج بل كلف بمقدماته
كالاضجاع وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك والدليل على
هذا قوله تعالى وناديناه ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا
واما جزعه عم فلاشفاقه من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح
به نفسه لجريان العادة بذلك ولهذا النداء فيحتمل ان يكون
عالما انه سيؤمر به من الذبح او من مقدمات الذبح زيادة
على ما فعل لم يكن قد امر بها اولا فيجب بالفداء ان يكون
من جنس المفدى وعن الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب هناك
للفعل لما تقدم من انتفاء ربط العزم على الفعل والانقياد اليه

ولا

ولا منافاة لبس التقاع فيه بل في نفسه واما ما ذكره من المثال
فانما يحسن لكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد للتكميل
فذلك مشرع فحققه تعالى الاقرب عندي ان نسخ مدلول
الامر وهو الوجوب لا يبقى معه الدلالة على الجواز
بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر به وبه قال العلامة في
نه وبعض المحققين من العامة وقال الاكثرون بالبقاء وهو
مختاره في بب لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم اعني
الاذن في الفعل فقط وهو قدر مشترك بين الوجوب
والندب والاباحة والكراهة فلا يتقوم الا بما فيه من
القيود ولا يدخل بدونه في شيء منها الا بدون الوجوب
فانتفاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غني مفقود
والقول بانضمام الاذن في الترك اليه باعتبار انه رفع
للمنع الذي اقتضاه النسخ متوقف على كون النسخ متعلقا
بالمنع من الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب بمعنى المجموع
ذلك غير معلوم اذا النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت
الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي هو المنع

من التي لما يكن رفعه كافيا في رفع مفهوم الكل لاحتمال التعلق بالمجموع
وبالجزء الاخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره بعض
وان كان تعليل الجمهور لكونه في الحقيقة راجعا الى التعلق
بالمجموع احتجوا بان المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود
فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الجواز جزء من الوجوب
والمقتضي للمركب مقتضي لاجزائه واما الثاني فلان الموانع
كلها منتفية بحكم الدليل والفرض سوى نسخ الوجوب
وهو لا يصلح للمانعية لان الوجوب ماهية مركبة والمركب
يكفي في رفعه رفع احد اجزائه فيكفي في رفع الوجوب رفع المنع
من الترك الذي هو جزء منه فلا بد من نسخه على رفع
الجواز فان قيل لا نسلم عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت
الجواز لان الفصل علة لوجود الحصة التي معه من الجنس
كما نص عليه جمع من المحققين فالجواز الذي هو جنس الواجب
مقوم لا بد لوجوده في الواجب من علة هي الفصل الذي
هو المنع من الترك فزواله مقتض لزوال الجواز لان المعلول
ينعدم بانعدام علته فثبت مانعية النسخ لبقاء الجواز قلنا
هذا

هذا مردود من وجهين احدهما ان الخلاف ما وقع في كون
الفصل علة للجنس فقد انكره بعضهم مدعيا انهما معلولان لعلة
واحدة وتحقيق ذلك يطلب من مواضعه وثانيهما انا وان سلمنا
كونه علة له فلا نسلم ان ارتفاعه مطلقا يقتضي ارتفاع الجنس
بل غاية ما يلزم ان ارتفاعه ان لم يخلفه فصل آخر وذلك لان الجنس
انما يتقوم بالفصل وهاهنا من البين ان ارتفاع المنع من الترك
مقتضي لثبوت الاذن فيه وهو فصل آخر للجنس الذي
هو الجواز والحاصل ان للجواز فصلين احدهما المنع من الترك
والاخر الاذن فيه فاذا زال الاول خلفه الثاني ومن هنا
ظهر ان للمدعى بثبوت الجواز بجزء الامر بل به وبالناسخ فجنسه
بالاول وفصله بالثاني ولا ينافي هذا اطلاق القول بانه
اذا نسخ الوجوب بقي الجواز حيث ان ظاهره استقلال الامر
به فان ذلك توسع في العبارة واكثرهم مصرحون بما قلناه
فان قيل لما كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه
واخرى برفع بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب
لتساوي احتمال رفع البعض الذي يتحقق معه البقاء ورفع

الجميع الذي معه فان قيل قلنا الظن يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه
أولاً والأصل استمراره فلا يدفع بالاحتمال وتوضيح ذلك
أن النسخ إنما يتوجه إلى الوجوب والمقتضي للجواز هو الأمر
فليستصحب إلى أن يثبت ما ينافيه وحيث أن رفع الوجوب
يتحقق برفع أحد جزئيه لم يبق لنا سبيل إلى القطع بثبوت
المنافي فليستمر الجواز ظاهرا وهذا معنى ظهور بقائه وما
الجواب المنع من وجود المقتضي فإن الجواز الذي هو جزء من
ماهية الوجوب وقدر مشترك بينها من الأحكام الثلثة
الأخر لا تحقق له بدون انضمام قيودها إليه قطعا وإن لم
يثبت عليه الفصل الجنس لأن انحصار الأحكام في الخمسة
يقتضي الفرضيات مع فالشك في وجود القيد يوجب
الشك في وجود المقتضي وقد علمت أن نسخ مدلول
الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد فقط أعني المنع من الترك
فيقتضي ثبوت نقيضه الذي هو قيد آخر كذلك يحتمل
التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فانضمام القيد
مشكوك فيه ولا يتحقق معه وجود المقتضي ولو تنزلت
الخصم

الخصم في ترجيح الاحتمال الأول بأصالة عدم تعلق النسخ بالجميع
لكان معارضا بأصالة عدم وجود القيد قلنا فظاهر بهذا
يظهر فساد قولهم في آخر الحجة أن الظن يقتضي البقاء لتحقق
مقتضيه والأصل استمراره فإن انضمام القيد مما يتوقف
عليه وجود المقتضي ولم يثبت إذ انتفى ذلك فاعلم أن دليل
الخصم لو تم لكان دالا على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما
هو المشهور على ألسنتهم بل يحقق به الإباحة فلا لاعم
منه وهو الاستحباب كما يوجد في كلام جماعة ولا منهما أي من
المكروه كما ذهب إليه بعض حتى أنهم لم ينقلوا القول ببقاء
الاستحباب بخصوصه إلا عن شاذ بل رد ذلك بعضهم ظنا
للقائل برفع أن دليلهم على البقاء كما ثبت ينادي بأن الباقي
هو الاستحباب وتوضيحه أن الوجوب لما كان مركبا من
الإذن في الفعل وكونه راجحا ممنوعا من تركه وكان رفع
المنع من الترك كافيا في رفع حقيقة الوجوب لا جرم كان الباقي
من حقيقته هو الإذن في الفعل مع رجحانه فإذا انضم إليه
الإذن في الترك بحكم اقتضاه الناسخ تكاملت قيود الندب

فكان هو المطابق   واختلف
الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم
في الأمر والحق أنها حقيقة في التحريم مجاز في غيره لأنه المتبادر
منها في العرف عند الإطلاق ولهذا يذم العبد على فعل
ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعل والأصل عدم النقل ولقوله
تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا أوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول
ص عنه لما ثبت من أن الأمر حقيقة في الوجوب وما وجب الانتهاء
عنه فقد حرم فعله وما يقال من أن هذا مختص بما نهى الرسول
ص وموضع النزاع هو الأعم فيمكن الجواب عنه بأن تحريم ما نهى
عنه الرسول ص يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله تعالى عنه
مع ملاحظة انتفاء القول بالفصل هذا واستعمال النهي في الكراهة
شائع في أخبارنا المروية عن الأئمة عليهم السلام على نحو
ما قلناه في الأمر   واختلفوا في أن المطلوب بالنهي ما هو
فذهب الأكثر منهم إلى أنه هو الكف عن الفعل المنهي عنه
ومنهم العلامة رحمه الله في تهذيبه وقال في النهاية المطلوب
بالنهي نفس أن لا تفعل وحكاه عن جماعة كثيرة وهذا
هو

هو الأقوى لنا أن تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف
ممتثلا ويمدحه العقلاء على أنه لم يفعل من دون نظر إلى
تحقق الكف منه بل لا يكاد يخطر الكف ببال الأكثر وذلك
دليل أن متعلق التكليف ليس هو الكف وإلا لم يصدق
الامتثال ولا يحسن المدح على مجرد الترك احتجوا بأن النهي
تكليف ولا تكليف إلا بمقدور للمكلف ونفي الفعل يمتنع
أن يكون مقدورا له لكونه عدما أصليا والعدم الأصلي سابق
على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب
المنع من أنه غير مقدور لأن نسبة القدرة إلى طرفي الوجود
والعدم متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن
إيجاده مقدورا أيضا لانتفاء صفة القدرة في الوجود فقط
ويكون موجبا لا قادرا فإن قيل لا بد للقدرة من أثر وجودي والعدم
لا يصلح أثرا لأنه نفي محض وأيضا فالأثر لا بد أن يستند
إلى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق مستمر فلا يصلح أثرا
للقدرة المتأخرة قلنا العدم إنما يجعل أثرا للقدرة باعتبار
استمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار ممنوع وذلك

لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر
لقدرته انما هو الاستمرار المقارن لها مستندا اليها او متجددا
بها قال السيد المحقق وجماعة منهم العلامة في فواتحه
وعليه ان النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار بل هو
محتمل له وللمرة وقال قوم بافادته الدوام والتكرار وهو القول
الثاني للعلامة ثم اختاره في النهاية ناقلا له عن الاكثر واليه
انه ميلنا ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية
الفعل وحقيقته في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع
من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال فرد منها يصدق
ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهى السيد
عبده عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم
فعل عد في العرف عاصيا مخالفا لسيده وحسن منه عقابه
وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدة
التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك وليس نهي السيد عبده
غيره لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا انما يثبت
بالوجدان احتجوا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد
انفك

انفك فان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام وبانه
ورد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وبخلافه كقول
الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك والمجاز
خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وبانه
يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض
فيكون للمشترك والجواب عن الاول انا قلنا في النهي
المطلق وذلك مختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا
يتناول غيره الا ترى انه عام لجميع اوقات الحيض وعن الثاني
ان عدم دوام في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض
في المثال ولولا ذلك لكان التبادر هو الدوام على انك قد
عرفت في نظيره سابقا ان ما فر منه بجعل الوضع للقدر
المشترك لا يخلو من الاشتراك والمجاز لانهم عليهم من حيث
ان الاستعمال في خصوص الخصوصيتين مجاز فلا يتم
لهم الاستدلال به وعن الثالث ان التجوز جائز والتاكيد
شايع في الكلام فمستعمل حيث يقيد بخلاف الدوام يكون
ذلك قرينة المجاز وحيث يقيد به يكون تاكيدا

لما اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار وجب القول بانه
للفور لان الدوام يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى
الفور ايضا والوجه في ذلك واضح الحق امتناع توجه
الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا من اصحابنا
وما افقنا عليه كثير من مخالفينا واجازه قوم وينبغي تحرير
محل النزاع اولا فنقول الوحدة تكون بالجنس وبالشخص
فالاول يجوز ذلك بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود
لله تعالى وللشمس والقمر وربما منعه مانع لكنه شديد
الضعف شاذ والثاني اما ان يتحد فيه الجهة او يتعدد
فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة ما
مورا به ومنهيا عنه فذلك مستحيل قطعا وقد يجوزه
بعض من جوز تكليف المحال ومنعه بعض المجوزين
لذلك نظرا الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو محال في نفسه
لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز وان تعددت
الجهة بان كان للفعل جهتان يتوجه اليه الامر من احديهما
والنهي من الاخرى فهو محل البحث وذلك كالصلاة في الدار

المغصو

المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلاة وينهى عنها من
حيث كونها غصبا فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن اجازه
صححها لنا ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه
فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع
اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشا من لزوم اجتماع المتنافيين
في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد
في الواقع امرين هذا مامور به وذلك منهي عنه ومن
البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية
معه قطعا فالصلاة في الدار المغصوبة وان تعددت
فيها جهة الامر والنهي لكن المتعلق الذي هو الكون متحد
فلو صحت لكان مامورا به من حيث انه احد الاجزاء المامور
بها للصلاة ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار
المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي وهو متحد وقد بينا
استحالته فتعين بطلانها احتج المخالف بوجهين الاول
ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون
في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع

عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون الثاني انتزاعا ومنع
الجمع لكان باعتبار متعلق الامر والنهي انه لا مانع منه سواء
اتفقا في اللوازم بعد ان لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق
الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه
عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك
لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي
حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق والجواب
عن الاول ان النظر للمثال ارادة تحصيل خياطة الثوب
باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون
ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن
نمنع كونه مطيعا والحال هذه لعدم حصول القطع بذلك
فجهة المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت وعن
الثاني ان مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة
الا ان الكون الذي هو جزؤها بعينه جزئيا انما هو مما
يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار
متعلقا للنهي ضرورة ان الاحكام انما تتعلق بالكليات

باعتبار

باعتبار وجودها فالفرد الذي يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق به
الحكم حقيقة وهكذا يقال في جهة الصلوة فاذا الكون الذي هو بعينه
فيها وان كان كليا لكنه كما انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر
انما هو الفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار الحصة التي في
ضمنه من الحقيقة الكلية على ابعد الرأيين في وجود الكلي
الطبيعي وكما ان الصلوة الكلية يتضمن كونا كليا فكذلك الصلوة
الجزئية يتضمن كونا جزئيا فاذا اختار المكلف ايجاد كلي
الصلوة بالجزئي المعين منه الحاصل في ضمن الصلوة المعينة
فذلك يقتضي تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر والنهي وهو
شيء واحد قطعا فقوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما
ان اراد به عدم خروجهما عن الوصف بالصلوة والغصب فلا
يجديه اذ لا نزاع في اجتماع الجهتين وتحقق الاعتبارين و
ان اراد به انهما باقيان على المغايرة والتعدد بحسب
الواقع والحقيقة فهو غلط ومكابرة محضة لا يرتاب فيها
ذو مسكة وبالجملة فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس على من
راجع وجدانه ولم يطلق في ميدان الجدال والعصبية عنانه

اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال
ثالثها يدل في العبادات لا في المعاملات وهو مختار جماعة
منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون بالدلالة فقال
جمع منهم المرتضى ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال آخرون بدلالة
اللغة عليه ايضا والاقوى عندي انه يدل في العبادات بحسب
اللغة والشرع دون غيرها مطلقا فهنا دعويان لنا على اوليهما
ان النهي يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مرادة للمكلف و
الامر يقتضي كونه مصلحة مرادة وهما متضادان فالآتي بالمنهي
عنه لا يكون آتيا بالمأمور به فلا يلزم من ذلك عدم حصول الامتثال
والخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد الا هذا ولنا على الثانية
انه لو دل لكانت باحدى الثلث وكلها منتفية اما الاولى
والثانية فظ واما الالتزام فلانه مشروط باللزوم العقلي
والعرفي كما هو معلوم وكلاهما مفقود ويدل على ذلك انه
يجوز عند العقل وفي العرف ان يصرح بالنهي عنها وانها لا
تفسد بالمخالفة من دون حصول تناف بين الكلامين و
ذلك دليل على عدم اللزوم بيّن حجة القائلين بالدلالة مطلقا
بحسب

بحسب الشرع لا اللغة ان علماء الاعصار في جميع الامصار لم يزالوا
يستدلون على الفساد بالنهي في ابوابه كالانكحة والبيوع و
غيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي
ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين
ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه
متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة
النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من
مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب
الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها
عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة
خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة والجواب اما عن الدلالة
لغة فلان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في
لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا والجواب عن الاول انه لا حجة
في قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفائه في محل
النزاع ان الخلاف والتشاجر فيه ظاهر وعن الثاني بالمنع من دلالة
الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة في الشيء لانه من الجائز

عقد الانتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع في وقت النداء مثلا مع
من ترتب اثره اعني انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادات معقول
فان الصحة فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال المترتب
على وجود الحكمة المطلوبة به والا لم يحصل وبما قدمناه في الاحتجاج
على دلالة النهي على الفساد في العبادات يظهر بطلان الاستدلال
على انتفاء الدلالة لغة فانه على عمومه ممنوع نعم هو في غير العبادات
متجه لحجة مثبتيها كون الثلاثة اي قوم بعيدين لحدها مثل ما
استدل به على الدلالة شرعا من انه لم يزل العلماء يستدلون
بالنهي على الفساد واجاب عنه اولئك بانه انما يقتضي دلالته
على الفساد لغة ان تلك الدلالة بحسب اللغة غلط بل الظاهر
ان استدلالهم به على الفساد انما هو لفهمهم دلالته عليه
شرعا لما ذكرناه من الدليل على عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه
من عدم الحجية في ذلك الوجه وان ما يلي في القول بدلالته في
العبادات لغة لكنهم مخطئون في هذا الدليل والتحقيق ما استند
الثاني بسابقه الوجه الثاني لهم ان الامر يقتضي الصحة لما هو
الحق من دلالته على الاجزاء بطلانه تفسير يعني النهي نقيضه

وا

والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا النقيض
الصحة وهو الفساد واجاب الاولون بان الامر يقتضي الصحة شرعا
لا لغة فنقول بمثله في النهي وانتم تدعون دلالته لغة ومثله محل
في الامر والحق انه لا يجب اختلاف احكام المتقابلات
لان الحاصل اشتراكهما في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامهما
سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة
ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد نعم يلزم بحكم ان لا يقتضي
الصحة ونحن نقول به حجة النافين للدلالة لغة مطلقا العرف
شرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بالصحة للنهي عنه للتلازم
منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه
مثلا ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك واجيب
بمنع الملازمة فان قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح
بخلافه وان الظاهر غير مراد فيكون التصريح قرينة صارفة
عما يجب الحمل عليه لولاها وفيه نظر فان التصريح بالنقيض
يدفع ذلك الظاهر وينافيه قطعا وليس بين قوله في المثال
ولو فعلت لعاقبتك اه وبين قوله نهيتك عنه مناقضة لا

منافاة يشهد بذلك التدقيق التسليم فالحق ان الكلام منتج في غير
العبادات وهو للنبي مثل بر ولما فيها فالحكم بانتفاء اللازم
غلط بين ان للمناقضة بين قوله ولا دخل في الكلام المغصوب
فلو فعلت لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور ولا
ينكرها الا مكابر في العموم والخصوص وفيه

فصول الكلام على الفاظ العموم الحق ان

للعموم في لغة العرب صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ والمحقق
والعلامة وجمهور المحققين وقال السيد وجماعة انه ليس
له لفظ موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى
من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم ووافق السيد على
ان تلك الصيغة نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله بنقل
صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب قوم الى ان
جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص وانما
يستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب
احدا فهم منه اللفظ العموم حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا
والتبادر دليل الحقيقة فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل

طا

كامر ان النكرة في سياق النفي للعموم لا تغني حقيقة وهو المطلوب ايضا
لو كان نحو كل واجمعين من الالفاظ التي يدعى عمومها مشتركا بين العموم
والخصوص لكان القائل رايت الناس كلهم اجمعين مؤكدا للا
شتباه وفساد ذلك ظاهر بيان الملازمة ان كلا واجمعين مشتركة عند
القائل باشتراك الصيغ واللفظ الدال على شيء بتاكيده بتكثيره
فيلزم ان يكون الالتباس متاكدا عند التكثير بها واما بطلان اللازم
فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل اللغة في ذلك تكثير الايضاح وازالة
الاشتباه احتج القائلون بالاشتراك بوجهين الاول ان الا
لفاظ التي يدعى وضعها للعموم يستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى
بل استعمالها في الخصوص اكثر وظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه
حقيقة فيهما او قد سبق مثله الثاني انها لو كانت للعموم لعلم
ذلك اما بالعقل وهو محال اذ لا مجال للعقل بمجرده في الوضع واما
بالنقل والاحاد منه لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى
الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق وذلك اية الحقيقة
فيكون في الخصوص مجازا لانه خير من الاشتراك لحديث الدليل

عليه وعن الثاني منع فيما ذكر من الامور فان تبادر هو العموم
حجة من ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة في الخصوص ان الخصوص
متيقن لانها ان كانت للخصوص فمراد وان كانت للعموم فداخل في المراد على
التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما
يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا فلذلك فيجعل حقيقة
في الخصوص المتيقن احتياطا من جعله للعموم المشكوك فيه وايضا
اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص وهو
وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي
كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز والجواب اما
عن الوجه الاول فبانه اثبات اللغة بالترجيح فهو غير جائز وعلى
انه معارض بان العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم
فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره مما يدخل في العموم وهذا
لا يخفى من نظر واما عن الثاني فبان احتياج خروج البعض منها
الى التخصيص بمخصص ظاهر في انها للعموم على ان ظهور كونها حقيقة
في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة في الاقل
وقد بينا قيام الدليل عليه هذا مع ان التمسك بمثل هذه

الشهرة

الشهرة من الوهن الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم حيث
لا عهد ولا نعرف في ذلك خلافا من الاصحاب ومحققيهم الفينا
على هذا ايضا ونقل خلافه في ذلك بعض من لا يعتد به منهم
وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه واما المفرد المعرف فذهب
جمع من الناس الى انه يفيد العموم ومنهم المحقق الشيخ وقال
قوم بعدم افادته واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب
لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء منه
مطردا وهو منتف قطعا احتج المخالف بوجهين احدهما جواز وصفه
بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض
والدينار الصفر الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى ان
الانسان لفي خسر الا الذين امنوا والجواب عن الاول بالمنع من دلالته
على العموم وفي الحكاية معه لمثل العلم كل فرد معه لعل الجمع مجموع الا
فراد بعينها ابعد بعيد وعن الثاني بانه مجاز لعدم الاطراد
في الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه مبني على ان
عموم الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في
موضعه واما الثاني فلان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد

للعرف العموم في بعض الموارد حقيقة كيف وهو لا اثر له اما التعريف
على الاستغراق حقيقة وكونه لاصل معانيها احد الاحتمالات فيه خلاف
بينهم فالكلام ح انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو
استعمل في غيره كان مجازا على حد صيغ العموم التي هذا شانها
من البين ان هذه الحجة لا ينهض باثبات ذلك بل انما يثبت
للعقد الاول الذي لا نزاع فيه حيث علمت ان
الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس
على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا
فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا
على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى
واحل الله البيع وقوله صلى الله عليه وآله خلق الله الماء
الماء طهورا لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة
على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية
انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم انفا وح فاما
ان يراد الوجود الحاصل لجميع الافراد او لبعض غير معين
لكن ارادة البعض ينافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع

وتحريم

وتحريم آخر منه او تنجيس مقدار الكر من بعض المياه
دون غيره ذلك من موارد استعمالها في الكتاب والسنة فتعين
فيها الحمل على ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا تنبه لذلك
من متقدمي الاصحاب سوى المحقق ره فانه قال في اخر هذا المبحث
ولو قيل اذا لم يكن ثمة معهود وصدر من الحكيم فان قرينة حاله
تدل على الاستغراق لم ينكر ذلك بالنظر الى الحكمة الكتب العلمية
على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب
بعضهم الى افادته ذلك وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة
والاصح الاول لنا القطع بان رجالا مثلا بين الجموع في صلاحيته
للحمل على كل جمع كرجل بين الاحاد في صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا
ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد وكذلك رجال ليس للعموم
فيما يتناوله من مراتب العدد نعم اقل المراتب واجب الدخول
قطعا فعلم كونه مرادة وبقي ما سواه على حكم الشك حجة الشيخ
ان هذه اللفظة اذا اطلقت على القلة والكثرة وصدرت من حكيم
فلو اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل عند
من وافقه من العامة انه يجب اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب

المجموع فان حملنا على الجميع فقد حملنا على جميع حقايقه فطان
امثاله والجواب عن احتجاج الشيخ ابا او لا فبالمعارضة بانه لو
اراد الكل لبينه ايضا ولما اتانا بيانا فلانا لا نسلم عدم القرينة
ان يكفي فيها كون اقل المراتب مرادا قطعا وفيه نظر والتحقيق
ان اللفظ لما كان موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص
كان عند الاطلاق محتملا للامرين كساير الالفاظ الموضوعة
للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص باعتبار القطع
بارادته يصير متيقنا ويبقى ما عداه مشكوكا فيه الى ان
يدل دليل على ارادته ولا يخفى منافاة الحكمة بوجه
فبهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير فانا نمنع كون اللفظ
حقيقة في كل مرتبة وانما هو للقدر المشترك بينها فلا دلالة له
على خصوص احدها ولئن سلمنا كونه حقيقة في كل منها
لكان الواجب التوقف على ما هو التحقيق من ان المشترك
لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة وان استعمل في
جميعها لا يكون الا مجازا فيحتاج الحمل عليه الى دليل
اقل مراتب صيغة الجمع الثلثة على الاصح وقيل اثنان لنا انه
يسبق

يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغة بلا قرينة الثلثة دون
الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة في الثلثة لما هو
معلوم من ان علامة المجاز تبادر غيره احتج المخالف بوجوه
الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد به ما يتناول الا
خوين اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة الثاني قوله تعالى
انا معكم مستمعون خطابا لموسى وهرون عليهما فاطلق صيغة
الجمع المخاطبين على الاثنين الثالث قولهم الاثنان فما
فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان الاتفاق انما وقع على
ثبوت الحجب مع الاخوين لا على استفادته من الاية فلا
دلالة فيه وعن الثاني بالمنع عن ارادتهما فقط بل فرعون
مراد معهما سلمنا لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث
لا يعارضه دليل المجاز وقد قدمنا على كونه مجازا في الاثنين
الثلثه وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في شيء اذ الخلاف
في صيغة الجموع لا في جمع ... ما وقع الخطاب المشافهة نحو
يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا لا يعم بصيغته من تاخر عن
زمن الخطاب وانما يثبت حكمه لهم بدليل اخر وهو قد امنا

واكثر اهل الخلاف وذهب قوم منهم الى تناوله لمن يوجد
بعدهم لنا انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه
والانكار مكابرة ولذلك فان الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب
من المعدوم لوجودهما واتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما
بنحو ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر ان يمتنع احتجوا بوجهين
احدهما انه لو لم يكن الرسول صلى الله عليه وآله مخاطبا للذين بعده
لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان الملازمة انه لا معنى
للرسالة الا ان يقول لهم بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه
العمومات وقد عرفت انتفاء عمومها بالنسبة اليهم واما
انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون
على اهل الاعصار ممن بعد الصحابة في المسائل الشرعية
بالآيات والاخبار المنقولة عن النبي ص وذلك اجماع منهم على
العموم لهم والجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع من انه
لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ
التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاها
وللباقين بنصب الدلائل على ان حكمهم حكم
الذين

الذين شافههم واما عن الثاني فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم
لشمول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان
حكمه ثابت عليهم بدليل آخر وهذا مما لا نزاع فيه اذ كوننا
مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين

خاتمة في مباحث التخصيص   اختلف القوم في منتهى
التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى ثلثه
وقيل اثنان وذهب الاكثر ومنهم المحقق الى انه لا بد من بقاء
جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في حق الواحد على
سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا القطع بقبح القول القائل اكلت
كل رمانة في البستان وفيه الالف وقد اكل واحدة او ثلثه و
كلما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد
اخذ دينارا او ثلثه وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر
وكل من جاءك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثه وقال اردت
زيدا او هو مع عمرو وبكر ولا كذلك لو اريد من اللفظ
وجميعها كثرة قريبة من مدلوله احتج مجوزوه الى الواحد
بوجوه الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق يكون

بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض الافراد اولى من
لبعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي
الى الواحد الثاني انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج
اللفظ عن موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص
الثالث قوله تعالى وانا له لحافظون والمراد هو الله تعالى
وحده والرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد
نعيم ابن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان
مستهجنا المحفوف بالقرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد
منهما مع عدم القرينة وهو المدعى الخامس انه علم بالضرورة
من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء وان لم يرد الا اقل
القليل مما يتناوله الماء والخبز والجواب عن الاول المنع من
عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل هكذا
اجاب العلامة رحمه الله في النهاية وفيه نظر لان اقربية
الاكثر الى الجميع يقتضي رجحان ارادته على ارادة الاقل لا
امتناع ارادة الاقل كما هو المدعى فالتحقيق في الجواب ان يق
لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام في الخصوص مجاز
كما

كما هو الحق وستسمعه ولا بد في جوازه مثله من وجود العلاقة
المصححة للتجوز للجزم كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لانتفاء
العلاقة في غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول
العام فلم لا يجوز فيه علاقة الكل والجزء حيث يكون استعمال
اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروط بشيء كما نص عليه
المحققون وانما الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع
للجزء في الكل على ما تحقيقه وح فما وجه تخصيص وجود العلاقة
بالاكثر قلت لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض
مدلوله لكنها ليست اجزاء له كيف وقد عرفت ان مدلول
العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور في مدلوله تحقق الكل
والجزء لو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك وظهر انه ليس المصحح
للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هي علاقة المشابهة اعني
الاشتراك في صفة وهي هنا الكثرة فلا بد في استعمال لفظ
العام في الخصوص من تحقق كثرة يقرب من مدلول العام ليتحقق
المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى بقولهم
لا بد من بقاء جمع يقرب الخ وعن الثاني بالمنع من كون الامتناع

للتخصيص مطلقا بل التخصيص خاص وهو ما يعتنى اللفظ لغة
وبنكره عرفا وعن الثالث انه غير محل النزاع فانه للتعظيم ليس
من التعميم والتخصيص في شيء وذلك للجمع العامة بدحات
العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك
استعارة عن العظمة ولم يبق شيء من معنى العموم ملحوظا فيه
اصلا وعن الرابع انه على تقدير ثبوته كالثالث في خروجه
عن محل النزاع لان البحث في تخصيص العام والناس على هذا
التقدير ليس بعام بل المعهود منه واحد والاخر عندنا اسهل
وعن الخامس انه غير محل النزاع ايضا فان كل واحد من الماء
والخبز في المثالين ليس بعام بل هو للمعنى الخارجي المطابق
للمعهود الذهني اعني الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل
ويشرب فهو مقدار ما كان معلوم وحاصل الامر انه المطلق المعرف
بلام العهد الذهني الذي هو قسم من تعريف الجنس على موجود
معين يحتمله وغيره اللفظ واريد تخصيصه من بين تلك
المحتملات بدلالة القرينة وهذا مثل المطلق المعرف بلام
العهد الخارجي على موجود معين من بين معهودات خارجية

كهو

كقولك لمخاطبك ادخل السوق ويريد به واحدا من اسواق معهودة
بينك وبينه عهدا خارجيا معينا له من بينها بالقرينة وعلى
بالعادة فكما ان ذلك ليس تخصيص العموم في شيء فكذا هنا الجمع
محمول به الى الثلاثة والاثنين لما قيل في الجمع وان اقله ثلاثة
او اثنان كانهم جعلوه فرعا للكون الجمع حقيقة في الثلاثة وفي
الاثنين والجواب ان الكلام في اقل مرتبة يخصص اليها العام
لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث هو ليس
بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا تعلق لاحدهما بالاخر خ
وان خص العام واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا على الاول
قوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة من اصحابنا وكثير من
اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة
ان كان الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بعددها
والا فمجاز وذهب اخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص لا
يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية وان خص
بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو القول الثاني للعلامة
اختاره في التهذيب وينقل ههنا مذاهب للناس كثيرة سوى

هذه لكنه شديد الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها الثاني
انه لو كان حقيقة في الباقي لكان اللفظ مشتركا بينهما لما
للازم منتف بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة
فلو ثبت للبعض المخالف له بحسب المفهوم معدد فرض كونه
حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو
معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض وقع في هذا
الكلام في الفاظ العموم التي لم يثبت اختصاصه بها في
اصل الوضع حجة القائل بانه حقيقة مطلقا امران احدهما
ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق
على ما كان لم يتغير وانما طرأ عدم تناول الغير الثاني انه
يسبق الى الفهم انه مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل
الحقيقة والجواب عن الاول ان تناول اللفظ قبل التخصيص
انما كان مع غيره وبعده يتناوله وحده وهما متغايران فقد
استعمل في غير ما وضع له واعترض بان عدم تناوله للغير
اقتضى ولا له لا يغير صفة تناوله لما يتناوله فيجب ان
يكون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي
حتى

حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث
انه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص
يستعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة والقول بانه كان
متناولا له حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام في الحقيقة المقابلة
للمجاز وهي صفة اللفظ وعن الثاني بالمنع من السبق
الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة فبدونها يسبق العموم
وهو دليل المجاز واعترض بان ارادة الباقي معلومة بدون
القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج وفيه نظر
لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة انما هو باعتبار دخوله
تحت المراد لكونه بعضا منه والمقتضي لكون اللفظ حقيقة
فيه هو العلم بانه تمام المراد وهذا لم يحصل الا
بعد ثبوت القرينة وهو معنى المجاز حجة من قال بانه حقيقة
ان بقي غير منحصر فان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ
دالا على امر غير منحصر في عدد فاذا كان الباقي غير منحصر كان
عاما والجواب منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع
وكان الجميع اولا متناولا للغير فكان مجازا والاول مذهب

علمت ان منشأ الغلط في هذه الحجة اشتباه كون النزاع في لفظ
العام وفي الصيغ وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين في مواضع
متعددة ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء
مجازا في المنقطع وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض
حجة القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل انه لو كان التقييد
بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون من المقيد
بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط ولو عند الا
لناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان نحو مسلمون
للجماعة مجازا ولو كان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولو كان نحو
الف سنة الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلاثة باطلة اما
الاول والثاني فاجماعا واما الاخير فلكونه موضع وفاق من
الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يفيد بقيد
هو كالجزء له بعد صار به اسطة لمعنى غيره او وضع له او لا
وهي بدونه ما نقلت عنه ومعه ما نقلت اليه ولا يحتمل غيره
وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والجواب منع
الفرق ظ فان الواو في مسلمون كالف ضارب ومعلوم مفرد
جزء

جزء الكلمة براسها الان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة ويفهم
منه معنى واحد من غير تجوز فنقل من معنى الى اخر فلا يقال
ان مسلم للجنس والالف واللام للقيد الى العهد والحكم يكون
نحو الف سنة الا خمسين عاما حقيقة على تقدير تسليمه مبني
على ان المراد به تمام مدلوله وان الاخراج منه وقع قبل الاسناد
والحكم وانت خبير بانه لا شيء مما ذكرناه في هذه الصور الثلث
يتحقق في العام المخصوص لظهور الاستثناء بين لفظ العام
وبين المخصص وكون كل منهما كلمة براسها ولان المفروض
ارادة الباقي من لفظ العام لا تمام المدلول فقد دل على الا
ستثناء وح فكيف يلزم من كونه مجازا كون هذه مجازات
الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية
في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا مطلقا بلا خلاف
في ذلك من الاصحاب عدا القائم يوجد في كلام بعض المتاخرين
ما يشعر بالوقوع عنهم ومن الناس من انكر حجيته مطلقا ومنهم
من فصل واختلف المفصل على اقوال شتى من الفرق بين
المتصل والمنفصل فالاول حجة لا الثاني والحجر بناء على

لتعرض لباقيها فانه تطويل بلا طائل انه في غاية الضعف
والسقوط ومذهب بعض الى انه يبقى حجة في اقل الجمع من اثنين
او ثلثه على الرايين لنا القطع بان السيد اذا قال لعبده كل
من دخل داري فاكرمه ثم قال بعد لا تكرم فلانا وفلانا او قال
في الحال الا فلانا فترك اكرام غيره ممن وقع النص على افراده
عد في العرف عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة وذلك دليل
ظهوره في ارادة الباقي وهو المراد احتج الحجية مطلقا بو منكر
جهين الاول ان حقيقة اللفظ في العموم ولم يرد وسائر
ما تحته من المراتب مجازاته واذا لم يرد الحقيقة وتعددت
المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها وتمام
الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا بين جميع
مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شيء منها ومن هذا
يظهر وجه للتفصيل فان المجازات عنده يتحقق في المنفصل
للبناء على الخلاف في الاصل السابق الثاني انه بالتخصيص
خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والـ
جواب عن الاول انا نمنع عمومه صحيح اذا كانت المجازات
متسا

متساوية ولا دليل على تعيين احدها اما اذا كان بعضها اقرب
الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه كما في موضع النزاع فان الباقي
اقرب الى الاستغراق وما ذكرناه من الدليل يعينه ايضا لافادته
كون التخصيص قرينة ظاهرة في ارادته للبعض وقلنا الا هنا
فاقد عدم ارادته للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم بتقريب جامع
في بيان افادة اللفظ للعرف العموم ان اللفظ من اشتغاله الدلالة على
المراد هنا من غير جهة التخصيص فيجب الحمل على ذلك البعض
ويسقط ما ذكره وعن هذا مع ان الحجة غير وافية بدفع القول
بحجيته في اقل الجمع اذ لم يكن المحتج بها ممن يرى جواز التخصيص في
تخصيص الى الواحد لكون اقل الجمع مقطوعا به على كل تقدير
وعن الثاني بالمنع من عدم الظهور في الباقي وان لم يكن له
حقيقة وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق وانتفاء
الظهور بالنسبة الى العموم لا يقتضي نفيه مطلقا احتج الذاهب الى انه
حجة في اقل الجمع بان اقل الجمع هو المتحقق وما الباقي مشكوك
فيه فلا يصار اليه والجواب انا لا نسلم ان الباقي مشكوك لتعينه
لما ذكر من الدليل على وجوب الحمل على الباقي   ومذهب

العلامة رحمه الله في التهذيب الجواز لا استدلال بالعام
قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص واستقرب في النهاية
عدم الجواز ما لم يستقص في الطلب وحكى فيها كلا من القولين
عن بعض العامة وقد اختلف كلامهم في بيان محل النزاع
فقال بعضهم ان النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث
عن المخصص وهو الذي يلوح من كلام العلامة في التهذيب
وصرح به في النهاية وانكر ذلك جمع من المحققين قائلين ان
العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا وانما الخلاف
في مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي بحيث يغلب الظن بعدم
المخصص وقال بعض انه لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه
والظاهر ان الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعة القول
بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض
المتقدمين وتصريح اخرين باختياره لكنه ضعيف ومبناه
قيل انه احتمال انه قبل حضور العمل وقبل ظهور المخصص
يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين المخصص فذاك
والا تغير الاعتقاد وينقل عن بعض العلماء انه قال بعد
ذكره

ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل وهذا غريب وعجيب عندنا
من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر
عن غباوة واستمرار في عناد اذا عرفت هذا فالاقوى عندي
انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل
يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب
ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض لاحتمال ارجا
فانه في الحقيقة جزء من جزئياته لنا ان المجتهد يجب عليه
البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية
في الدلالة وقد شاع ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد خص
فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح
احد الامرين على البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن
ولم نشترط القطع لانه مما لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر
عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط
لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات احتج مجوز التمسك
به قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لو
جب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب

طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا المعنى بعينه موجود
في المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف فانه ليس
بواجب اتفاقا والعرف قاض بانهم يحملون الالفاظ على ظواهرها
من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته ولذلك
احتج العلامة قدس سره على مختاره في التهذيب وهو كلام الصحيح
في هذا فقد هذا القائل فتامل والجواب الفرق بين العام
والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصصة كما عرفت فيكون
حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص
ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمولة على الحقايق
واحتج مشترط القطع بانه ان كانت المسئلة مما كثر فيه
البحث ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه
انه لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه
البحث فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه
لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه فاذا بحث
المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه واجيب
بمنع المقدمتين اعني العلم عادة عند كثرة البحث والعلم
بالدليل

بالدليل عند بحث المجتهد فانه كثيرا ما تكون المسئلة
مما تكرر فيها البحث او بحث فيه المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع به
عن حكمه وهو ظ

فيما يتعلق بالمخصص

اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا ام غيرها ومتعددة
المطلق واحد كان الاخير مخصوصا قطعا وهل يختص معه الباقي
او يختص به احتمالات وقد جعل عامتهم بعض الخلاف
متراجحا في تعقب الاستثناء ونحن نجري على منهجهم
هذا من عدات بعض المخصصات بالخروج عنه لاحتياجه
الى تغيير في مناح الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الى ان الا
ستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع و
فسره بعضهم بكل واحدة ويحكى هذا القول عن الشيخ وقال
آخرون انه ظاهر في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى لا ندري
انه حقيقة في اي الامرين وقال السيد المرتضى ره انه
مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان
القولان موافقان للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة
على كلا الحالين يظهر ثمرة الخلاف في استعمال الاستثناء في الا

من الجميع فانه مجاز على ذلك القول محتمل عند اولئك هذين
حقيقة عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا يرجع حاصله
الى اعتماد القرينة على الامرين والمختار عند العلامة في التهذيب
وليس بمجمل لان فرض وجود القرينة يخرج عن محل النزاع
انه فيما يجري عندنا والذي يقوى في نفسي ان اللفظ
محتمل لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة
وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف
ولا لكونه مشتركا بينهما مطلقا كما يقول له المرتضى رضي الله
عنه وان كنا في الحق موافقين له لولا انه يجد بعد
القول بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج لما يابى كلامه المحل
على ما اخترناه فانه قال والذي اذهب اليه ان الاستثناء
اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى كل واحد منها لو انفردت
فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل كما قال الشافعي من
تجويز رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة ولا انقطع
على ذلك الا بدليل منفصل او عادة او امارة وفي الجملة لا
يمكن القطع على ذلك بشيء يرجع الى اللفظ هذا والحال انما
صيرنا

صيرنا اليه نظير ما عرفت في مذهب الوقف والاشتراك من
المخالفة بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة لكونها متيقنة في
التخصيص على كل تقدير غاية ما هنالك انه لا يعلم كونها مرادة بخصو
صها او في جملة الجميع وهذا لا اثر له في الحكم للعلم كما هو ظاهر فالمحتاج
الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها ولنقدم على
تحقيق المختار مقدمة يسهل بتقديمها كشف الحجاب عن وجه المرام
ويزداد بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام وهي ان الواضع لا بد له
من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا
مخصوصا او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا او اجمالا كان الوضع
خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والمو
ضوع له خاصا ايضا وهو ظاهر لا لبس فيه وان تصور معنى عاما
يندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما
او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون
الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما
وله ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة
تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم

العام بخصوصها والاجمال كاف في الوضع فيكون الوضع عاما والعموم
التعين للمعنى فيه والموضوع له خاصا فمن القسم الاول من
هذين المشتقات فان الواقع وضع صيغة فاعل مثلا من كل
مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة المفعول منه لمن وقع عليه
مدلوله فعموم الوضع والموضوع له في ذلك بين ومن القسم الثاني
المبهمات كاسم الاشارة فلفظ هذا مثلا موضوع بخصوصه لكل
فرد مما يشار به اليه لكن باعتبار تعقل الواضع المفهوم العام
وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي
بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة تحته وانما حكمنا بذلك
لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يقال هذا مرادا
واحد مما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من القصد الى خصوصية
معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك و
هكذا الكلام في الباقي ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف
فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل
واحدة من خصوصياته فمن والى وعلى مثلا موضوعات باعتبار
الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء

معين

معين بخصوصه ومن هنا الافعال الناقصة واما التامة فلها
جهتان وضعها من احديهما عام ومن الاخرى خاص فالعام با
لقياس الى ما اعتبر فيها من النسب الجزئية فانها في حكم المعاني
الحرفية فكما ان لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين
بخصوصه كذلك لفظة ضرب مثلا موضوعة وضعا عاما لكل
نسبة للحدث التي سلبت عليه الفاعل بخصوصها واما الخاص
فبالنسبة الى الحدث وهو واضح اذا عرفت هذا قلنا ان ادوات
الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج
اما الحروف منها فظ واما الفعل فلان الاخراج بها انما هو باعتبار
النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام واما الاسم
فلانه من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان في
امكان عود الاستثناء الى كل واحد يقتضي صلاحيته للمستثنى
لذلك وهي تحصل بامور منها كونه موضوعا بالوضع الاول اعني
بالوضع العام وهو الاغلب كان يكون مشتقا او اسما مبهما او
نحوهما مما هو موضوع كذلك وعلى هذا فاي الامرين اريد
من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة فاحتيج في فهم المراد منه

الى القرينة فكما في نظايره فان افادة المعنى المراد من الموضوع بالو
ضع العام انما هي بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك في شيء
لاتحاد الوضع فيه وتعدده في المشترك لكنه في حكمه باعتبار
الاحتياج الى القرينة على ان بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فان
احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو لتعيين المراد لكونه
موضوعا لمسميات متناهية فحيث يطلق يتردد على تلك المسميات
اذا كان العلم بالوضع حاصلا ويحتاج تعيين المراد منها الى القرينة
بخلاف الموضوع بالوضع العام فان مسمياته غير متناهية فلا
يمكن حصول جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض
لاستواء نسبة الوضع اليها فاحتياجه الى القرينة انما هو
لاصل الافادة لا للتعيين ومنها ان كثيرا من الالفاظ المشتركة
بحيث يكون صلاحيته للعود الى الاخيرة باعتبار معنى والى
الجميع باعتبار اخر فحكمه حكم المشترك ومما تقدم يتضح بهذا
بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه لا يتعدد في وضع المفردات
غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التي كثيرة موضوعة
وضعا متعددا لكل من الامرين كما ظهر فساد القولين بالعود

الى

الى الجميع مطلقا والى الاخيرة مطلقا مع كون الوضع في الاصل
للاعم وعدم ثبوت خلافه احتج المرتضى ره بوجوه الاول
ان القائل اذا قال لغيره اضرب الغلمان والق صديقا الا واحدا
يحسن ان يستفهم المخاطب هل اراد استثناء الواحد من الجملتين
او من جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ
واشتراكه الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظة في معنيين مختلفين
من غير ان تقوم دلالة على انها مجاز في احدهما انها حقيقة
فيهما ولا خلاف في انه وجد في القران واستعمال اهل اللغة
استثناء تعقب جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احدهما اخرى
وما ادعى من خصه باحدهما انه اذا عاد اليهما فلدلالة
وحيث رجع اليهما انه اذا اختص بالجملة التي تليه فلدلالة
وهذا من الجماعة اعتراف بانه مستعمل في الامرين واذا كان
الامر على هذا فيجب ان يكون تعقب الاستثناء الجملتين محتملا
لرجوعه الى الاقرب كما انه محتمل لرجوعه للامرين وحقيقة في
كل واحد منهما فلا يمكن القطع على احد الامرين الا بدلالة
منفصلة الثالث انه لا بد في الاستثناء المتعقب بجملتين

ان يكون اما راجعًا اليهما او الى واحدة منهما لابدّ من الحمل الى
ان يكون راجعًا الى شيء منهما وقد نظرنا في كل شيء يعتمد من
قطع على رجوعه اليهما فلم نجد غيره دلالة على وجوب هذا الشعاه
ونظرنا ايضًا فيما يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب
اليه من الجملتين من غير تجاوز لها فلم نجد فيهما يوجب
القطع على اختصاصه بالجملة التي تليه دون ما تقدمها فو
جب مع عدم القطع على كل واحد من الامرين ان نقف فيهما
ولا نقطع على شيء منهما الا بدلالة الرابع ان القائل اذا قال
ضربت غلماني واكرمت جيراني واخرجت بطلت حاجاتي او قال
صباحًا او مساء او في مكان كذا احتمل ما عقب بذكره من الحال
او ظرف الزمان او ظرف المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق به
جميع ما تقدم من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو
اقرب اليه وليس لسامع ذلك ان يقطع على ان العامل فيما
عقب بذكره الكل ولا البعض الا بدليل غير الظاهر وكذلك
يجب في الاستثناء والجامع بين الامرين ان الكل واحد
من الاستثناء والحال والظرف في انها تجيء [فضلة] في الكلام بعد

في الكلام بعد تمامه واستقلاله فان قيل وليس لاحد ان يس
تكيان الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل فيه جميع الافعال
المتقدمة الآن بدليل على خلاف ذلك لان هذا من تكبه
مكابرة ودفع للمتعارف ولا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين
من قال بل الواجب القطع على ان الفعل الذي يعقبه الحال والظرف
هو العامل دون ما تقدمه وانما يعلم من بعض المواقع ان
الكل عامل بدليل والجواب اما عن الاول فقد بينا المنع من اختصاص
حسن الاستفهام بالاشتراك بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال
سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعًا بالوضع
العام او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه كما يقول اهل الوقف
او لغير ذلك من الاسباب المقتضية له واما عن الثاني
فبانه على تقدير تسليمه انما يدل على كون اللفظ حقيقة في الا
مرين لا على الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد كما قلنا ولا
بد في الاشتراك من وضعين واما عن الثالث فبان عدم
الدليل المبني على عدم عوده الى الجميع او اختصاصه بالاخيرة
لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل يحتمل الامرين ويبين

ما قلناه وبين العطف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه
لا يدل على الاشتراك بل على الاعم منه ومما قلناه حجة العود الى
جميع الى الجميع امور ستة احدها ان الشرط المتعقب الجمل
يعود الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع عدم استقلال كل منهما
بنفسه واتحاد معنيهما فان تعدد نعم في اية القذف الا من
تاب جاء مجرى قولنا لم يتوبوا وثانيها ان حرف العطف يصير
الجمل المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رايت زيد بن
عبد الله ورايت زيد بن عمرو وبين قولنا رايت الزيدين
واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها
لا محالة فكذلك ما هو بحكمها وثالثها ان الاستثناء بمشية
الله تعالى اذا تعقب جملا يعود الى جميعها بلا خلاف فكذلك الا
ستثناء بغيره والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء وغير مستقل
ورابعها ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل
والحكم بالعود الى البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ
العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من البعض تناولت الجميع
وخامسها ان طريقة العرب الاختصار ومنه حذف الكلام
ما

ما استطاع عن الغلاة بل لهم حيث يتعلق ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة
من ذكره بعدها ما يبين به الجميع حتى كانهم ذكروه عقيب كل
واحدة انه لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان نحو الغاء التكرار
من طرق فهم الامر على انه لو قيل في اية القذف مثلا ولا
تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا لكان تطويلا مستهجنا فاقيم فيها مقام
ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجملتين وسادسها ان
لواحق الكلام وتوابعه من شرط او استثناء يجب ان تلحقه
ما دام الفراغ منه لم يقع فما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق لا
حقة به وهو شرط في الاستثناء المتعقب الجمل المتصلة
المعطوف بعضها على بعض يجب ان يتعلق بجميعها واما الجواب
عن الاول فالمنع من ثبوت الحكم في الاصل بل هو محتمل كما
قلنا في الاستثناء وان سلم فهو قياس في اللغة وعن
الثاني بانه قياس كالاول وعن الثالث بان ذكر المشيئة
عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط لانه لو كان استثناء
لكان فيه بعض حقيقة ولو كان شرطا على الحقيقة لما صح

يحمله على الماضي وقد يذكر المشية في الماضي فيقول القائل
حججت وزرت ان شاء الله وانما ادخلت المشية في كل
هذه المواضع ليقف الكلام عن النفوذ والمضي الى الغير ذلك
فان قيل كيف اقتضى تعقب المشية الكثير من جملة وقوف
حكم الجميع ولم يحتمل التعلق بالاخيرة فقط قلنا لولا انعقاد
اجماع الامة على ان حكم الجميع يقف وعن الرابع ان صلاحيته
للجميع لا يوجب ظهوره فيه وانما يقتضي التجويز لذلك
والشك فيه فرقا بين ما يصح عوده اليه وبين ما لا يصح
ومثاله الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك
بل لانها موضوعة للشمول والاستغراق وجوابا عن الوجه
للتشبيه بها في هذا المقام وانما يحسن ان يشبه بالجمع ومع
ذلك ليس بحجة فيه ولا في شيء مما يصلح له من [illegible] الجمع
الاقوى ان القائل اذا قال رأيت رجالا كان كلامه صالحا الى
انه البيض والسود والطوال والقصار ولا يظهر منه مع
ذلك انه قد اراد كلا من ذلك هذا اللفظ لم وعن الخامس
انهم كانوا يعيدون الاستثناء من كل جملة فيختصرون بذكر

ما يدل

ما يدل على رأيهم فاذا كان الجمل هيهنا من التطويل بذكره عقيب
كل جملة كذلك يرد بعود الاستثناء من الجملة الاخيرة وقطعه
بدون القرينة في الحكم بالاختصاص وعن حده وعن السادس ان
اعتبار الاتصال في الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة الى الجمل
حتى كان الشرط والاستثناء والمشية انما هو لصحة اللحوق فيما
لا تأتي فيه لينتهي حكم ما يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح لحوقه
لحوقه الا لصحة [illegible] ظاهرة في التعلق بجميعه وان كان بعضهم
منفصلا وبعضه عن محل الوثيق واحتج من خصه بالاخيرة
بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على
مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به
في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل في باقي
الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب
والا فلا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة الثاني ان
المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدم عدم استقلاله
بنفسه فلما استقل بالتعلق بغيره وهي [illegible] الحقناه بما يليه استقل
وانا [illegible] لتعليقه بما يقبله [illegible] انفع انا [illegible]

واستقلاله ان يتعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه
ان نطلقه بغيره الثالث انه من حق العموم للطلقات ان يحمل على
عمومه وظاهره اللفظ وهو يقتضي خلاف ذلك ولما
خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالقرينة لم يجز بتخصيص
غيرها بلا ضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء الى
الجميع فان اضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة الاصل و
ان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد
ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد
لنص سيبويه عليه ومقدر جمع ولئلا يجتمع المؤثران
المستقلان على الاثر الواحد الخامس انه لا خلاف في ان الا
ستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه
فان قال القائل ضربت غلماني الا ثلاثة الا واحدا كان الواحد
المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه دون ما تقدمها فكذا
في غيره دفعا للاشتراك السادس ان الظاهر من حال المتكلم
انه لا ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء
غرضه منها فلو سكت فانه يكون دليلا على استكمال لغرض
من

من الكلام وكما ان السكوت يحول بين الكلام وملاحقه فيمنع من
تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة بين المستثنى وبين
الاولى فيكون مانعة من تعلقه بها والجواب عن الاول
انه لو كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز
في لفظ العام والاصل الحقيقة فله جهة صحة لكن تعليله
بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم بحال للقطع
القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه
وقبل الحكم والاسناد كما هو راي محققي المتأخرين فظ وكذا
على القول بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة
عبارة عن الباقي فلا اسمان مفرد ومركب واما على القول بان
المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء مجازا والاستثناء
قرينة وهو مختار اكثر من المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق
بالاصالة الا بالباقي فلا مخالفة بحسب الحقيقة وقولهم ان ترك
العمل بالدليل يعني الاصل في الجملة الواحدة اندفع بضرورة الهندية
هذه فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند
قيام القرينة مما لا يحاشر شعب الريب ولا يعتريه شبهة

الشك وتعلق الاستثناء بالاخيرة في الجملة مقطوع به
فتعليل ترك العمل بالاصالة بدفع محذور الهذرية فضلا
بل لغفلة منه عن ان دفع الهذرية لا يصلح بمجرده سببا
للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء وان انفصل في النطق
عرفا وانقطع عن المستثنى منه مسابل لغيره من اللواحق
ايضا والبديهة تنادي بفساده وان كان المراد ان الظاهر
من التكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا
الاصل يعني القاعدة واستصحاب هذه الارادة فتوجه المنع
اليه ظاهر لان الاتفاق واقع على ان للمتكلم ما دام متشاغلا
بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب
توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق
الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره ولو كان مجرد اللفظ
بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل
فوات وقته منافيا لموجبه وتتمشى ذلك
الى الاخيرة ايضا ولا يجدي مجرد دفع محذور الهذرية
لما عرفت فظهر ان المقتضي لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال
انما

انما هو نص الواضع على ان المريد المعدول عن الظاهر ان يلحق بدليله
في حال تشاغله بالكلام حيث شاء منه فما لم يقع الفراغ منه لا
يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال نعم لما
كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص
الجميع بطريق الاختصار واللفظ صالح بحسب وضعه للكل من
الامرين لا يحصل الجزم بالعدول للكل الا بالقرينة وكان تعلقه
بالاخيرة متحققا للوضعه على كلا التقديرين وصح التمسك
في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل لكن يعلم الناقل عنهم ليس
هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء وان عدّه
غير واحد اشتباه فيه عليك فاستقم بالتدبر في صيغة الامر
فانه على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا وردت
مجردة عن القرائن تدل على الندب ونحوه لان اقتضاها لكون
الفعل راجحا متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك
في نفيه بالاصل لكونه زيادة في التكليف مع انه لو قامت
القرينة على ارادة كان استعمال اللفظ فيه واقعا في محله غير
منتقل بمعنى الغير كما يقوله من ذهب الى كونه حقيقة

فی المذهب فقط وهذا مما یفرق به بین القولین حیث ان الا
حتیاج الی القرینة بحسب الحقیقة علی القول بالاشتراک انما هو
فی الحمل علی الوجوب وهکذا الحال عند من یقول بانها حقیقة
فی الندب وعند بعض الاصولیین لیس القول بالاشتراک فی عرف
المتقدمین انما هو بالنظر الی نفس اللفظ حیث لا یقطعون علی ارادة
الندب بخصوصه منه وذلک لانا فی الدلالة لا نعلم بالحسبان الذی
ذکرناه فی مثالنا فیما نحن فیه هکذا فانا نعلم اقصد المتکلم الکل
او الاخیرة وحدها لکنا نعلم ان الاخیرة مقصودة علی کل حال
فالشک فی قصد غیرها ولو فرض ان المتکلم نصب قرینة علی ارادة
الکل لم یکن خارجا عندنا عن موضوع اللفظ ولا صار لاعن
حقیقة بل کان مستعملا فیما هو موضوع له عموما ویلزم
من قال باختصاص الاخیرة ان یکون المتکلم بارادته مع الباقی
متجوزا ومتعدیا عن موضوع اللفظ لا غیر وهذا بعید
جدا بعد ما علمت من عموم الوضع فی المفردات وانتفاء
الدلیل علی خلافه ومنها الواقع علی کون الهیئة الترکیبیة
موضوعة للتعلق بالاخیرة فقط علی انه لو ثبت ذلک
لا

لاشکال جواز التجوز بها فی الاخراج من الجمیع لتوقفه علی وجود
العلاقة وفی تحققها نظر وقد مر غیر مرة ان علاقة الکل والجزء
بالنسبة الی استعمال اللفظ الموضوع للجزء فی الکل لیست علی اطلاقها
بل لها شرایط وهی ههنا مفقودة والجواب عن الثانی
ان حصول الاستقلال بتعلقه بالاخیرة انما یقتضی عدم
القطع بالتعلق بغیرها فنحن نقول به ان العود الی الجمیع
عندنا او عند السید رضی الله عنه محتمل لا واجب واما قوله
لو جاز مع افادته الاستقلال لزم الخ فظاهر البطلان لان ما یستقل
بنفسه ولا تعلق له بغیره وجوبا ولا جوازا لا یمتنع ان یتعلق
مستقلا
بغیره قطعا بخلاف ما نحن فیه فان من الجایز مع حصول الا
بالتعلق بالاخیرة ان یتعلق بالجمیع وان لم یکن لازما قال العلامة
رضی الله عنه مشیرا الی هذه الحجة فی جملة جواب عنها وهذه
الطریقة توجب علی المستدل بها ان لا یقطع بذلک من غیر دلیل
علی ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم ویقتضی ان یتوقف
فی ذلک کما ذهبنا نحن الیه لانه بنی دلیله علی ان الاستقلال
یقتضی ان لا یجب تعلیقه بغیره وهذا صحیح غیر انه وان لم

يجب نحو جاءني القوم الا زيدا فان هذا الذي ليس بواجب
لم يرده المتكلم وليس فيما اقتصر عليه دلالة على الحكم الثاني
فيجاب عن الثاني فان غاية ما يدل عليه انه لا يجوز القطع
على تخصيص غير الاخيرة بمجرد اللفظ ونحن نقول به لكنه
مع ذلك محتمل ولا سبيل الى منعه وعن الرابع انا نختار
عدم الاضمار قوله يلزم ان يكون العامل فيما بعد الا في
الاستثناء الكائن من جمل متعددة متنوعا قلنا ما يلزم ذلك ان لو كان
العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو
ممنوع لان المانع ايضا ضعيف دليله ومذهب جماعة من النحاة
ان العامل في المستثنى هو الا لقيام معنى الاستثناء بها
والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضي او لكونه نائبا عن
استثنى كما ان حرف النداء نائب عن انادي وهو المختار
سلمنا لكن نمنع عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول
الواحد فانهم لم ينقلوا له حجة يعتد بها وانما ذكر نجم الائمة
رضي الله عنه انهم حملوها على المؤثرات الحقيقية وضعفه
ظاهر مع تجويزهم في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات
وا

والعلل الاعرابية كذلك فانها امارات وعلامات وما نقل عن سيبويه
من النص عليه لا حجة فيه مع انه معارض بنقل الكسائي
على الجواز بقول الفراء في باب التنازع مشعر بتقديم حكم
فيه بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما ما
حدا لا متعاطفين واكرمني الامير واعطيت واكرمت الامير فا
لفعلان في المثالين مشتركان في رفع الفاعل ونصب المفعول
من غير تنازع وقد اعتمد على ذلك بعض محققي المتاخرين
مستدلا عليه باصالة الجواز واشتراط المانع بنصوصهم
توارد المؤثرين على اثر واحد فهو مدفوع بان العامل
عندهم كالعلامة ويجوز تعدد العلامات قال ويدل على
جوازه من حيث اللغة انهم يجعلون الشيء الواحد بالمعنى
متعلقا بين نحو هذا حلو حامض ولا يجوز فلكل منهما
لفظي اتفاقا فهو اذا في كل واحد منهما بجعله ميزا فيه
لمعنى يقتضيه كون الاخر فيهما واحد بالاشتراك
والاول يطلق الا انه يقتضي كون كل منهما عاملا فيه على البدل
لو هو جمع بين العاملين المذكورين لاستلزم اجتماع الخبرية

عن الخلاف من الحصر الحقيقي في استقلال حافظ القشيري بها وهي
بخلاف المعنى والثالث هو المطعم ثم اجمع بنحويين سيبويه
قام زيد وذهب عمرو الظريفان والعامل في الصفة هو العامل
في الموصوف والاربع هو عليك ان هذا الحكم المنقول عن
سيبويه هنا يخالف ما نقل عنه فيما تقدم من النص على عدم الجواز
وقد نقل هذا الحكم ايضا نجم الائمة رحمه الله تعالى عن الخليل
وسيبويه ونقل عن سيبويه القول بان العامل في
الصفة هو العامل في الموصوف ولم يختاره والجواب عن الخامس
انه لا استثناء من الاستثناء وانما هو حيث يرجعه الى الجملة
بعد ما تقدم لان تعليقه بالاخرين يقتضي الغائه والنظر
فانه يعارض فان القائل اذا قال لك على عشرة دراهم الا
درهمين الا درهما كان المفهوم من اللفظ الاقرار بالتسعة
لكونه مخرجا من الدرهمين ووقع استثناؤهما من
العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان
مستقلا كعوده الى الاخر اجمع منها اشكالها ايضا للحكم ينفي
هذا الاستثناء يقود على عشرة الا درهمين بعضها الاقرار با
لثمانية

لثمانية من غير زيادة فعليها او نقصان بخلاف ما لو جعلناه ما
جعل الى ما يليه فقط فانه يرد الاقرار الى التسعة فيفيد ذلك
ظ معنى السادس بالمنع من انه لم ينقل عن الائمة الا بعد
استيفاء غرضه منها وهل هو الا عين المتنازع فيه وهذه
نعم فساد القول بجعل الجملة الثانية بين الاستثناء وبين
الاول فانه معلوم اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير الا
استثناء من الحضيات النعتية المتعدد بحيث يصلح للكل واحد
منه حكم الاستثناء خلافا ومرجحا وحجة مجيبا بغير ان بعض
من قال يعود الاستثناء الى الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع
بخيال فاسد والامر فيه بين واذا مضينا الى النظر في الحج الثا
بقدر لم يشتبه عليك طريق [illegible] الى هنا وعني المختار
منها عن المزيف   ذهب جمع من الناس الى ان العام اذا
تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما تناوله لا كان ذلك تخصيصا له
واختاره العلامة في النهاية وحكى المحقق ره عن الشيخ انه
ذلك وهو قول جماعة من العامة واختار هو التوقف وفاقا فقه
العلامة في التهذيب وهو مذهب المرتضى في [illegible] وله

امثلة منها قوله تعـ والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم قال و
بعولتهن احق بردهن والضمير في بردهن للرجعيات فعلى
الاول يختص الحكم بالتربص بهن وعلى الثاني لا يختص بل يبقى
على عمومه للرجعيات والبائنات وعلى الثالث يتوقف وهذا
هو الاقرب لنا ان كل من احتمالي التخصيص وعدمه ارتكابا
للمجاز اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة في العموم فاستعماله
في الخصوص مجاز كما عرفت وهو ظ واما الثاني فلان تخصيص
الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه على
لمطابقة المرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع
وكان مسلوكا به سبيل الاستخدام فان من انواعه ان يراد
بلفظ معناه الحقيقي وبضميره المعنى المجازي وما نحن فيه
منه اذ نفرض ارادة العموم من المطلقات وهو المعنى الحقيقي
له وما يريد من ضميره المعنى المجازي اعني الرجعيات واذا كان
هنا فلا بد في الحكم بترجيح احد المجازين على الاخر من مرجح والظ
انتفاؤه فيجب الوقف فان قلت تخصيص العام اعني المظهر
مخصص [illegible] مجازا يستلزم تخصيص المضمر وصيرورته
مثله

مثله ولا كذلك العكس فان تخصيص المضمر لا يتعدى الى العام
فلا يقتضي مجازيته فبان ان المجاز اللازم من عدم التخصيص
ارجح مما يستلزمه التخصيص لكون الاول اقل والثاني
متعددا قلت هذا مبني على ان وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا
فيه حقيقة له لا لما اريد بالمرجع وان كان معنى مجازيا له فانه
ح يتحقق المجاز في المضمر ايضا على تقدير تخصيص العام لكن
مراد به خلاف ظ المرجع وحقيقته وذلك خلاف التحقيق
والاظهر ان وضعه لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام الخصوص
لم يكن الضمير عاما ليلزم تخصيصه وصيرورته مجازا فليس
هنالك الا مجاز واحد على التقديرين وما قيل من ان اللازم
لعدم التخصيص هو الاضمار لان التقدير في الاية ح
وبعولة بعضهن وكذا في نظائرها واما مع التخصيص
فهو اللازم وقد تقرر ان التخصيص خير من الاضمار ففيه
ظ بعد ما قررناه انه لا حاجة الى الاضمار الحقيقي بل يتجوز
بالضمير منه في التعارض انما هو بين التخصيص والمجاز والظ
تساويهما وان ذهب بعضهم الى ان التخصيص ارجح الا

قلت بان تخصيص الضمير مع بقاء ما هو عام له يقتضي
مخالفة الضمير للمرجوع اليه وانه بعد تسليمه منع بطلان
المخالفة مطلقا كيف وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام شائع
حجة الشيخ وهنا بعينه ان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم
يدل على تخصيصه دليل ومجرد اختصاص الضمير العائد
الفظا اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل برأسه
فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وحمله على مجازه
خروج الاخر وحمله كذلك والجواب المنع من عدم
الصلاحية فان اجراء الضمير على حقيقته التي هي الاصل
اعني المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان
ذلك مقتضيا للتجوز في لفظ العام فلا يجدي الفرار من
جانب الضمير بتقدير اقتصار التخصيص به وبقاء المرجع
على حاله في العموم وما لم يكن ثم وجه ترجيح لاحد المجازين
على الآخر لا جرم وجب التوقف   لا ريب في جواز
تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة
من مفهوم المخالفة خلاف والاكثر على جوازه وهو
الا

الاقوى لنا انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الد
ليلين فيجب احتج المخالف بان الخاص انما يقدم على العام لكون
دلالته على ما يتحته اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك
الخاص وانحجيته الاقوى ظاهر لكن ليس الامر كذلك لان
المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصا فلا
يصلح لمعارضته ونحوه فلا يجب حمله عليه والجواب منع كون
دلالة العام بالنسبة الى محل مسه الخاص اقوى من دلالة
مفهوم المخالفة مطلقا بل التحقيق ان اغلب ما صدق المفهوم التي
هي حجة او كلها لا يقصر في القوة عن دلالة العام على خصوصيات
الافراد سيما بعد شيوع تخصيص العمومات   لا خلاف
في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ووجهه ظاهر ايضا
واما تخصيصه بخبر الواحد على تقدير العمل به فالاقرب
جوازه مطلقا وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى
المحقق رحمه الله عن الشيخ وجماعة منهم انكاره مطلقا
وهو مذهب السيد رضي الله عنه فانه قال في اثناء
كلامه على انا لو سلمنا ان العمل به متعبد به في الشرع بلم يكن

في ذلك دلالة على جواز التخصيص به فمن الناس من فصل
فلجانه ان كان العلم قد خص من قبل بدليل قطعي متصلا
كان او منفصلا وقيل ان كان العام قد خص بدليل منفصل
سواء كان قطعيا ام ظنيا وتوقف بعض والمرجع عمل الحق
لكنه بناه على منع كون خبر الواحد دليلا على الاطلاق
لان الدليل الدال على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد
عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط و
جوب العمل به لنا انهما دليلان تعارضا فالعمل بهما اولى
من هجر احدهما واجيب بان ذلك لا يحصل الا مع العمل
بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص والغي بالمرة احتجوا
للمنع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي وخبر الواحد
ظني لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغى والثاني
انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا والتالي باطل اتفاقا
فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص
فانه تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق اعم فلو
جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة اولوية تخصيص

العلم

العلم على الغاء الخاص وهو قائم في النسخ والجواب عن الاول
ان التخصيص وقع في الدلالة لانه يدفع الدلالة في بعض المد
لول وهي ظنية وان كان المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعي بالظني
بل هو ترك للظني بالظني وتقرير اخر هو ان عام الكتاب
وان كان قطعي النقل لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان
ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار كل واحد قويا من وجه وضعيف
من وجه فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما وعن الثاني
ان الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق بين النسخ والتخصيص
على ان التخصيص اهون من النسخ فلا يلزم من تأثير الشيء في ا
لضعيف تأثيره في القوي [illegible] واحتج للمفصلين ان الخاص
ظني والعام قطعي فلا تعارض الا ان يضعف العام وذلك عند
الفرقة الاولى بان يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا
وعند الفرقة الثانية بان يخص بمنفصل لان المخصص بالمنفصل
مجاز عندها دون المتصل والقطعي يترك بالظني اذا ضعف
بالتجوز لانه لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب التجوز
بالجواز سواء وان كان ظاهرا في الباقي فان قلت مانع القطع

والجواب بمثل ما تقدم فان التخصيص يقع في الدلالة وهي
ظنية فلا ينافيه قطعية المتن ولحج المتوقف بان كلا منهما
قطعي من جهة ظني من اخرى كما ذكرنا فوقع التعارض فوجب
التوقف والجواب ترجيح الخبر بان في اعتباره جمعا بين الدليلين
ولعينا الكتاب ابطال الخبر بالكلية والجمع اولى من الابطال هكذا
ودفع ما قاله المحقق هنا يعلم مما نذكره في محله من بحث الاخبار
ان شاء الله تعالى فبناء العام على الخاص انما هو بعد علم
مخاصمتنا في اللفظ فاما ان يعلم تاريخهما اولا والاول اما
مقترنان او لا والثاني اما المتقدم العام او الخاص فهذه اقسام
اربعة الاول ان يعلم الاقتران فيجب بناء العام على الخاص
بلا خلاف يعتد به الثاني ان يتقدم فان كان ورود الخاص
بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخا له وان كان قبله بني
على جواز تاخير بيان العام فمن جوزه جعله تخصيصا مبينا
له كالاول وهو الحق ومنع المجوزين قائل بانه يكون نسخا ان
هو لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت العمل فبين انا قد
لدمهم للمانعين من النسخ قبل حضور الوقت وسيأتي تحقيق
ذلك

ذلك الثالث ان يتقدم الخاص والاقوى ان العام يبني عليه ايضا و
فاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال القوم انه يكون ناسخا
للخاص وح وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى
وصريح ابي المكارم بن زهرة لنا انهما دليلان تعارضا فالعمل
بالعام يقتضي الغاء الخاص وان كان ورده قبل حضور
وقت العمل به ونسخه ان كان بعده ولا كذلك العمل بالخاص
فانه انما يقتضي صرف دلالة العام على بعض جزئياته عن جعله
مجازا فيما عداه وهو هين عند تتبعك المخصصين فكان
اوطا بالترجيح ومما يتحقق ان العمل بالعام على تقدير التاخير
عن وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص في
الازمان فليس التخصيص خاصا بالعام باولى من التخصيص
في ازمان الخاص فضعفه ظ لان مرجحية النسخ بالنسبة
الى التخصيص بالمعنى المعروف لا مسلم لان ندرتها مجرى الى
شذاذ وتسميته التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة
كيف وقد بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة الى حد قيل
معه ما من عام الا وقد خص كما مر حتى لا تعديل بالنسخ وجهان

احدهما ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين
فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا والى ان ياتي على
الافراد واحدا بعد واحد وهذا اختصار لذلك المطول و
اجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا كان
ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته والثاني ان ا
لمخصص للعام بيان له فكيف يكون متقدما عليه والجواب عن
الاول المنع من التساوي فان تعديد الجزئيات وذكرها
بالنص منه يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من التنا
قض بخلاف ما اذا كانت مذكورة باللفظ العام فان التخصيص
ح ممكن فلا يساوي النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص
بالنسبة اليه ولان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه
وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وعن الثاني بانه
استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون بيانا لكلام
بكلام اخر يرد بعده وتحقيقه انه يتقدم ذاته ويتاخر و
صف كونه بيانا ولا ضير فيه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق
عند نقله للقول بالنسخ هنا عن الشيخ علله بانه لا يجيز
تاخير

تاخير البيان فكانه يريد به عدم جواز اخلاء العام عند ارادة
التخصيص من دليل عليه مقارن له وان كان يجوز تقدمه عليه
ما يصلح للبيان حاله فلا معنى لجعل صورة التقديم من تاخير
البيان والجواب عن هذا التعليل اولا انا لا نسلم عدم جواز
تاخير البيان وثانيا انه على تقدير سبق الخاص لا يكون
البيان متاخرا ثم لم يتعرض السيد ان هذا الاحتجاج على ما صار
اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما يشترطان اللاحق ان فا
لتخصيص ان يحمل التاسخ والحق عندنا انه يعمل
ح بالخاص ايضا لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام السا
بقة وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص ومما قيل من ان
الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان
مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا او ح فان كانا قطعيين
او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص
على العام لتردده بين ان يكون مخصصا او ناسخا وان كان العام
قطعيا والخاص ظنيا فاما ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا وعلى
الاول يعمل بالخاص ايضا وعلى الثاني فلا يجوز بل يكون مردود

فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين
ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف
يقدم الحال هذه على العموم فجوابه ان احتمال النسخ معلق على ورود
الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال التخصيص مطلق فمع جهل
الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه الا ان يدل
على وجوده دليل والمشروط عدم عند عدم شرطه فلا يصلح
احتمال النسخ ح لمعارضة احتمال التخصيص لا يقال هذا معارض
بمثله فنقول ان احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص قبل
حضور وقت العمل وذلك غير معلوم حيث يجهل الحال فيتمسك
في نفيه بالاصل فيلزم منه نفي المشروط الذي هو التخصيص لانا
نقول قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ وانه اذا تردد
الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدم ولا يصار الى النسخ
الا حيث يمتنع التخصيص كما في صورة تاخر الخاص عن وقت
العمل فان التخصيص يمتنع ح لاستلزامه تاخير البيان عن وقت
الحاجة وهو غير جائز فهذا يقتضي المصير الى التخصيص
حيث لا يدل على خلافه دليل فالاشتراط انما هو في العدول

عنه

عنه الا انه ومن البين انه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع
فيجب الحكم بالتخصيص ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فالا
شكال المحقق عا اذا كان العام قطعيا والخاص ظنيا فللمحقق
الحسن التوقف به انه علله من المسئلة فهو من هذا
الشرب وح فلا وجه لتخيل التوقف ويتعين تقديم الخاص بقول
مطلق لما قدمه بين ما ذكره من الاحوط بل الصحيح يستثنى هذه
الصورة من البين ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي و
لعل هذا المعنى هو مقصود القائل وان قصرت العبارة
عن تاديته الان سوق كلامهم يأباه بذا وينبغي ان يعلم
ان اثر هذا الاشكال على تقدير ثبوته عند اصحابنا سهل
انا نظن ان جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار واحتمال النسخ
انما يتصور في النبوي منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى
قال المرتضى رضي الله عنه نحن ننكر احتمال الجهل التاريخ
وارتفاع العلم بتقديم احدهما او تاخيره وهذا لا يليق
بعموم الكتاب فان تاريخ نزول ايات القرآن مضبوط محصور
لا خلاف فيه وانما يقع تقديره في اخبار الاحاد الا نفاهي التي

ويتعارض فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار الآحاد
فقد سقطت عنه كلفة هذه المسئلة فان تكلم فيها فعلى
طريق الفرض والتقدير والذي يقوى في نفوسنا اذا فرض
ذلك التوقف عن البناء والرجوع الى ما يدل عليه الدليل
من العمل باحدهما انتهى كلامه وما ذهب اليه من التوقف
هاهنا هو مذهب من قال بالنسخ في القسم السابق
ووجهه بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هنالك تعارض
الخاص ح بين ان يكون مخصصا او منسوخا ولا ترجيح
لاحدهما فيتوقف

في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

المطلق هو ما دل على شائع في جنسه بمعنى
كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك
والمقيد بخلافه فهو ما يدل لا على شائع في جنسه وقد
يطلق المقيد على معنى اخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة
مؤمنة فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات
لكنها اخرجت من شياع بوجه ما من حيث كانت شايعة
بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد
بالمؤمنة

بالمؤمنة فهو مطلق من وجه ومقيد من اخر والاصطلاح الشايع
في المقيد هو الاطلاق الثاني اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد
مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما نحو اكرم هاشميا واكس
هاشميا عالما فلا يحمل احدهما على الآخر بوجه من الوجوه اتفاقا
سواء كان الخطابان المتقدمان لهما من جنس واحد بان كانا
امرين او نهيين ام لا كان يكون احدهما امرا والآخر نهيا وسواء
اتحد موجبهما او اختلفا الاخر مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق
رقبة ويقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر
وان كان الظاهر هاهنا حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق
على الملك واما ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا
عالما فاما ان يتحد موجبهما او يختلف وان اتحد فاما
ان يكونا مثبتين او منفيين فهذه اقسام ثلثة الاول
ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة
ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد اجماعا
نقله في النهاية ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم
عليه او تاخر عنه وقيل نسخ له ان تاخر المقيد فهاهنا مقامان

حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا نسخا اما انه يحمل المطلق
على المقيد فلانه تجمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه
العمل بالمطلق مع العمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه
مع غير ذلك المقيد وبهذا استدل القوم وهو جيد بحيث
ينتفي احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب لعدم كونه افضل
الافراد او بارادة الوجوب التخييري ولكن لو لم يكن احتمال
التجوز بما ذكرناه منتفيا ولكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز
في لفظ المطلق بارادة المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين
فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض المقتضي
للتساقط او التوقف ويبقى المطلق سليما من المعارض من
مقيد اشار الى بعض هذا الاشكال في النهاية ثم اجاب عنه
بما يرجع الى ان حمله على المقيد يقتضي تيقن بالبراءة والخر
وج عن العهدة بخلاف ما اذا عمل بالاطلاق فانه لا يحصل معه
ذلك اليقين وقد اخذه بعضهم دليلا على الحكم مبتدءا ومع الد
ليل الآخر من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى واما انه بيان
لا نسخ فلانه نوع من التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق

كرقبة

كرقبة مثلا اي فرد كان من افرادها المقيدة فيقيد بها الآن نص على البدل
ويقيد بتخصيصه بتحصيل منه تخصيصا لاخراجه الحكم عن بعض
المسميات هو ان يصرح اولا ان التقييد يرجع الى نوع من التخصيص
تسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتأخر
بيان للعام المتقدم وليس ناسخا له فكذا المقيد المتأخر على المذهب
الى كونه ناسخا مع التأخر بانه لو كان بيانا للمطلق لكان المراد
بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة عليه لانها
منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب ان المعنى
المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي هنا المقيد فيجب
حصول الدلالة والفهم فيكون بعده لا قبله وما ذكرتموه انما يلزم لو
وجب حصولها قبله وليس الامر كذلك وسيأتي لهذا مزيد
تحقيق عن قريب الثالث ان يتحد موجبهما منفيين فيعمل بهما
معا اتفاقا مثاله ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب لا تعتق
المكاتب الكافر حيث لا يحصل الاستغراق كما في اشتر اللحم فلا يجزي
اعتاق المكاتب اصلا الرابع ان يختلف موجبهما كالاطلاق في الرقبة
في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل عندنا انه لا يحمل

على التقييد ح لعدم المقتضي له وذهب كثير من مخالفينا الى انه
يحمل عليه قياسا مع وجود شرايطه وهو مبني على ما نقل عن بعضهم الحمل
عليه مطلقا وكلاهما باطل لا سيما الاخير المجمل هو ما لم
يتضح دلالته ويكون فعلا او لفظا مفردا او مركبا اما الفعل
فحيث لا يقترن به ما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ المفرد
فكالمشترك لتردده بين معانيه اما بالاصالة كالعين والقرء
واما بالاعلال كالمختار لتردده بين الفاعل والمفعول لولا
الاعلال لكان مختير بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول فيقتضي
الاجمال واما اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفو الذي بيده
عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي وكمرجع الضمير
حيث يتقدمه امران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد
عمرا فضربته لتردده بين زيد وعمرو وكالمخصوص بمجهول نحو قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل
بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال فيما احل وكقوله تعالى احلت
لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم اذا عرفت هذا فهنا فوائد
ذهب السيد المرتضى رضي الله عنه وجماعة من العامة
الى

الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار القطع ايضا والاكثرون
على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد
عند الاطلاق هو جملة العضو الى المنكب فيكون حقيقة فيه
وظاهرا منه حال الاستعمال خلوا عن الاجمال ويتبادر ايضا من لفظ
القطع ابانة الشيء عما كان متصلا به فهو ظاهر فيها ينافي الاجمال
احتج السيد بان اليد يقع على العضو بكماله وعلى ابعاضه
وان كان لها اسماء تخصها فيقولون غمست يدي في الماء
الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته كذا
بيدي وانما اعطى بانامله وكتبت بيدي وانما كتب
باصابعه قال وليس يجري قولنا يد مجرى قولنا انسان كما
ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها
باسم من غير ان يقع انسان على بعضها وانما يقع اسم على كل
بعض من هذا العضو واحتج معتبر القطع ايضا مع ذلك
بان اسم القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح يقال جرح يده
بالسكين قطع يده فحصل الاجمال والجواب عن الاول ان الى

استعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز وهو لفظ اليد وان كان
مستعملا في الكل والبعض الا ان فهم هذا من الجملة منه موقوف
على ضميمة القرينة فهذا ايضا يكون مجازا فيه والفرق الذي
ادعاه بين لفظ اليد ولفظ الانسان غير مقبول بل هما
متساويان في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواها
على القرينة وان كان استعمال اليد في الابعاض متعارفا دون
الانسان فان ذلك مجرده لا يقتضي الاجمال بل الا ان يدعى كونه
ظاهرا في الكل بحيث لا يسبق احدهما بخصوصه الى الفهم والا
مع خلافه وعن الاخير بمثله فانا قد بينا ان القطع ظاهر في الابانة
عند جعله في المحل نحو قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بطهور
لا صلاة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل
لا نكاح الا بولي مما ينفي فيه الفعل ظاهرا مطلقا وقيل
ان كان الفعل شرعيا كما في الامثلة المذكورة او لغويا له حكم
واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من حكم واحد فهو
مجمل والحق انه لا اجمال مطلقا وفاقا للاكثر لنا انه لو ثبت
كونه حقيقة شرعية في الصحيح من هذه الافعال كان معناه
لا صلاة

لا صلاة صحيحة ولا صيام صحيحا فنفي المسمى الحقيقي ممكن باعتبار
فوات الشرط او الجزء وقد اخبر الشارع به فيتعين الارادة
فلا اجمال وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظاهر فعرفا ان
ثبت له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة
والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا
لله كان متعينا ايضا ولا اجمال وان فرض انتفاؤه ايضا فالظاهر
انه يحمل على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في
عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة
المتعذرة وكان ظاهرا فيه فلا اجمال لا يقال هذا اثبات اللغة
بالترجيح وهو باطل لانا نقول ليس هو منه وانما هو
ترجيح احد المجازات بكثرة التعارف ولذلك يبقى هو كالعدم
ان كان بلا منفعة احتج الاول بان العرف فيه مختلف
فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما
فلزم الاجمال والجواب بان اختلاف العرف والفهم ان كان قائما
هو بالنسبة الى اختلاف الفهم فانه ظاهر في الصحة او في الكمال عند كل صاحب
مذهب بحمله على ما هو الظاهر عنده لا انه متردد بينهما فيفرض

عندهما للإجمال إلا أنه ظاهر عند كل في شيء ولو تنزلنا إلى التسليم
تردده بينهما فكونه على السواء ممنوع بل نفي الصحة راجح
عليهما فكونه أقرب شبهاً إلى نفي الذات يجعل المفصل أن انتفى
الشرعي يمكن انتفاؤه بانتفاء شرطه أو جزئه فيجري النفي على
ظاهره ولا يكون هناك إجمال وكذا مع انتفاء الحكم اللغوي
فإنه يجب حمل النفي عليه وهو ظاهر وأما إذا كان له حكمان
الفضيلة والإجزاء فليس أحدهما أولى من الآخر فيحصل
الإجمال والجواب ما قدمناه فلا نعيده أكثر
الناس على أنه لا إجمال في التحريم المضاف إلى الأعيان نحو
قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم خلافاً لبعض والحق
الأول لنا أنه من استقراء كلام العرب علم أنهم في
مثله حيث يطلقونه إنما هو تحريم الفعل المقصود من
ذلك كالأكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس
في الملبوس والوطء في الموطوء فإذا قيل حرم عليكم الخمر
والخنزير أو الحرير أو الأمهات فهم ذلك سابقاً
إلى الفهم عرفاً فهو متضح الدلالة فلا إجمال احتج المخالف بأن

تحريم

تحريم العين غير معقول فلا بد من إضمار فعل يصح متعلقاً له والأفعال
فعال كثيرة ولا يمكن إضمار الجميع لأن ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها
فتعين إضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فدل
لا دليل على البعض المراد غير واضح وهو معنى الإجمال والجواب
المنع من عدم وضوح الدلالة على ذلك البعض لما عرفت
من دلالة العرف على إرادة المقصود من مثله المبين
نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله
بكل شيء عليم أو بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبيناً
وينقسم كالمجمل إلى ما يكون قولاً مفرداً أو مركباً وإلى ما
يكون فعلاً على الأصح وبعض الناس خالف في الفعل ضعيف
لا يعبأ به فالقول من الله سبحانه ومن الرسول صلى الله عليه وسلم وهو
كثير كقوله تعالى صفراء فاقع لونها إلى آخر الآيات فإنه بيان
لقوله سبحانه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة في أظهر الوجهين
وكقوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر فإنه بيان
لمقدار الزكاة المأخوذ بإتيانها والفعل من الرسول صلى الله عليه وسلم كصلاته
فإنها بيان لقوله تعالى وأقيموا الصلاة وكحجه فإنه بيان لقوله تعالى

وجبته على الناس حج البيت فيعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة
من قصده واخرى بنصه كقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا
عني مناسككم واخرى بالدليل العقلي كما لو ذكر مجملا وقت
الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا له ولم يصدر عنه غيره
فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا لزم تأخيره عن وقت
الحاجة اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين اهل العدل في عدم
جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة واما تأخيره عن وقت الخطاب
الى وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا و
فصل المرتضى رضي الله عنه فقال الذي نذهب اليه ان المجمل
من الخطاب يجوز تأخير بيانه الى وقت الحاجة والعموم ان كان
بل قيل على اصل اللغة في ان الظاهر يحتمل المجاز ايضا تأخير بيانه لانه
في حكم المجمل وان انتقل بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق
بظاهره فلا يجوز تأخير بيانه وحكى العلامة في النهاية عن
بعض العامة بعد نقله الاقوال التي ذكرناها وغيرها قولا
اخر هو جواز تأخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ماله ظاهر
وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تأخير
بيانه

بيانه التفصيلي لا الاجمالي بان يقول وقت الخطاب هذا العام
مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ
وقال انه الحق ولا يكاد يظهر بينه وبين قول السيد بعد
امعان النظر فرق الا في جهة النسخ فان السيد لم يتعرض له
في اصل البحث وانما ذكره في اثناء الاحتجاج ان الاجماع من الكل
واقع على انه لا يحسن منه تأخير بيان مدة الفعل المامور به
والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا با
لخطاب والعجب بعد هذا من رغبة العلامة ره عن قول
السيد وموافقته لذلك القائل على وجوب اقتران بيان
المنسوخ به مع ما فيه من البعد ومخالفته لما هو المعروف
بينهم من اشتراط تأخير الناسخ حتى انه في مباحث النسخ
عده شرطا من غير توقف واشكال وجعله كفرق وجه الفرق
بين التخصيص والنسخ واما ما ادعى من ظاهر عبارة السيد من
تخصيصه المنع من جواز التاخير بالعام وعدم تعرضه للمراد
من البيان انه هو التفصيلي او غيره بحيث يحتمل الوجهين في المخا
لفة لذلك القول لا دعم فيه للمنع الكلي لما هو له ظاهر اريد منه خلا

واكتفى بالبيان الاجمالي فمدفوع بان كلام السيد في الاحتجاج
يعرب عن الموافقة في كلا الوجهين وسراه وكان العلامة [illegible] لم
يعط الحجة حق النظر والا لتبين له الحال والذي يقوى في نفسي
هو القول الاول لنا انا لا نتصور مانعا من التاخير سوى ما
يخيله الخصم من قبح الخطاب معه على ما سنشرحه و
سنبين ضعفه ولا يمتنع عند العقل فرض مصلحة في تجويز
التاخير لاجلها كعزم المكلف وتوطين نفسه على الفعل الى
وقت الحاجة فان العزم مما يلحقه الطاعة ويستحق الثواب عليها
وغير مع ذلك تسهيل الفعل المامور به وحجة القائلين بعدم
جواز تاخير بيان المجمل انه لو جاز خطاب العربي بالزنجية من غير
ان تبين له في الحال والجامع كون السامع لا يعرف المراد منهما
لجاز ايضا فمنع للملازمة وابداء الفرق بان العربي لا يفهم من الزنجية
شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احد معانيه
فيطيع ويعصى بالعزم على الفعل والترك اذا بين له ولما احتج
على منع تاخير بيان غير المجمل ايضا فنعلم من حجة المفصل لكن الحجة
احتج المرتضى رضي الله عنه على جواز تاخير بيان المجمل بنحو ما ذكرنا
وهو

وهو انه لا يمتنع ان نفرض فيه مصلحة ويجيء بجيش الى اجله قال
وليس لهم ان يقولوا ها هنا وجه قبح وهو الخطاب بما لا يفهم المخا
طب معناه فان هذه الدعوى منهم غير صحيحة لانا نعلم ضرورة
انه يحسن من الملك ان يبعث بعض عماله فيقول قد وليتك البلد
الفلاني وعولت على كفايتك فاخرج اليه في غد في وقت
بعينه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وتاتيه وتذره
اسلمها اليك عند توديعك او انفذها اليك عند استقرا
رك في عملك ولا يفضي فتاخير العلم بتفصيل صفات الفعل
ليس باكثر من تاخير اقدار المكلف على الفعل والاخلال
في انه لا يجب ان يكون في حال الخطاب قادرا ولا على سائر
وجوه التمكن فكذلك العلم بصفة الفعل هذا ملخص كلامه
في الاحتجاج للشق الاول من مذهبه وهو جيد [illegible]
نزاع فيه واحتج على الثاني اعني منع تاخير بيان العام المخصوص
بوجوه ثلثة الاول ان العام لفظ موضوع لحقيقة ولا يجوز
ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير
ان يدل في حال الخطاب بانه متجوز باللفظ ولا اشكال في قبح

ذلك والعلة في قبح ان نخاطب ونريد به غير ما وضع له من
غير دلالة قال والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول
الحكيم بالعربية افعل كذا وهو يريد النهي بدلالة وعيد او اقتل
زيدا وهو يريد اضربه الضرب الشديد الذي جرت العادة ان
يسمى قتلا مجازا او لا ان يقول رايت حمارا وهو يريد رجلا
بليدا من غير دلالة تدل على ذلك ولهذا المعنى بانت
الحقيقة من غيرها لان الحقيقة يستعمل بلا دليل والمجاز
لا بد له من دليل وليس تاخير بيان المجمل جاريا هذا المجرى
لان المخاطب بالمجمل لا يريد الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل
به عما وضع له الا ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
ان اريد به قدرا مخصوصا فلم يرد الا ما اللفظ حقيقة فيه موضوع
له وكذلك اذا قال المعتدي شيء ما فانما استعمل اللفظ الموضوع
في اللغة للاجمال فيما وضعوه له وليس كذلك مستعمل لفظ
العموم وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع
له ولم يدل عليه دليل الثاني ان جواز التاخير يقتضي ان
يكون المخاطب قد دل على الشيء بخلاف ما وضع هو به

لان

لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق فان خاطب به مطلقا
للتاخير من ان يكون دالا به على الخصوص وذلك يقتضي كونه دالا
بالا دلالة له فيه او يكون قد دل به على العموم فقد دل على خلاف
مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم فان قيل
انما يستقر كونه دالا عند الحاجة الى الفعل قلنا لحضور زمان
الحاجة ليس بموثر في دلالة اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيه
فانما يدل لشيء يرجع اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة على ان
وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا فاما الا تعلق
بالتكليف من الاخبار وضروب الكلام فيجب ان يكون تاخير
بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب الى غيره من مستقبل الاوقات
وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث ان
الخطاب موضوع للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان
يكون مخصوصا ويبين له في المستقبل لا يستفيد في هذه
الحال به شيئا فيكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه
بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين قولكم وبين قول
من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الا ان يدل في المستقبل على ذلك

لان اعتقاده للعموم مشروط وكذلك اعتقاده للخصوص وليس
بعد هذا الا ان يحق يعتقد انه على احد الامرين اما بالعموم او الخصوص
وينتظر وقت الحاجة فاما ان يترك على حاله فيعتقد العموم او يدل
على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو نص قول اصحاب الوقف في العموم
فلما صار عليه من يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على افسح
الوجوه هذه جملة ما احتج به على هذه الدعوى مبالغة في تقريبه
نقلناه بعين الفاظه غالبا حفظا لما له من زيادة التقريب والجواب
اما عن الاول فبالنقض بالنسخ اولا وتقريره ان من شرط المنسوخ
كما اعترف به ان لا يكون موقتا بغاية يقتضي انتفاءه حتى انه عند
من الموقت ما يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة ويحتاج في تفصيلها الى دليل
سمعي نحو قوله تعالى وهو اعلى هذا الفعل الى ان انسخه عنكم ح فلا
بد من كون لفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار ثم بعد
ورود النسخ يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ
الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة من غير دلالة في حال
الخطاب على المراد ومن هذا التجا بعض اصحاب هذا القول
الى طرد المنع في النسخ ايضا كما حكينا عن العلامة فاوجب

اقتضان

اقتضان بيان الاجمال بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور ت
لكن السيد ره ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة كما مرت اليه
اشارة وجعله وجها للرد على منع من منع من تاخير بيان المجمل
فقال قد اجمعنا على انه تعم يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل
المامور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب
وان كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا وارادا الى غاية
معينة فالانتهاء اليها من غير تجاوز لها مراد في حال الخطاب
وهو من فوائده ومراد المخاطب به وهذا هو نقض مذهب
القائلين بجواز تاخير بيان المجمل فلم يجز العدول عن مجرى
خطاب العرب بالنجية فان قالوا البيان يجب ان يتبين في حال
الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا اصبتم فاقبلوا في الخطاب بالمجمل
مثل ذلك فان قالوا الحاجة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة
الان ذلك بيان لما لا يجب ان يفعله وانما يحتاج في هذه الحال
الى بيان صفة ما يجب ان يفعله قلنا هذا هدم لما تعتمدون
عليه في تقبيحكم تاخير البيان لانكم توجبون البيان لشيء يرجع الى
الخطاب لا الى امر يرجع الى حاجة المكلف في الفعل فان كنتم انما

تمنعون من تاخير البيان لامر يرجع الى العلة والتمكن من الفعل فانتم
تجوزون ان يكون المكلف في الخطاب غير قادر ولا متمكن بالالات
وذلك ابلغ في رفع التمكن من فقد العلم بصفة الفعل وان كان
امتناعكم لامر يرجع الى حسن الخطاب والى ان المخاطب لا بد ان يكون
له طريق الى العلم بجميع فوائده فهذا ينتقض بمدة الفعل وغايته لانها
من جملة المراد وقد اجزتم تاخير بيانها وقلتم بنظير قوله من يجوز
تاخير بيان المجمل لانه يذهب الى ان يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده
دون بعض وقد اجزتم مثله فالى هو يرجع الى ازاحة العلة يقتضي
منكم لهذا الاعتبار كل هذه عبارته بعينها وانما نقلناه بلفظه
لما تضمنها تحقيق المقام له معلم فنحن نعيد عليه كلامه ههنا
فننقض استدلاله بعين ما نقض به دليل خصمه غير
محتاجين الى تجشم التقريب فان مواضع الاشتراك على تواردها
لا يكاد يخفى على المتامل طريق تقريرها وسوقها بحيث ينتظم
مع محل النزاع واما ثانيا فبالحل وتحقيقه انه لا ريب ان
استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له الا القرينة تعلق بذلك
هو الذي بين الحقيقة والمجاز وقد منع تاخير القرينة عن وقت
الحاجة

الحاجة فاما تاخيرها عن وقت التكلم الى وقت الحاجة فلم ينقل
على المنع منه مطلقا من جهة الوضع دليل وما يتخيل هنا
من الاغراء بالجهل فيكون قبيحا مدفوع بان الاغراء
انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز واما انتفاؤه فيما قبل
وقت الحاجة فموقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد
فرضنا عدمه وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان
اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة
لا مطلقا ويدل على هذا انه لا نزاع في جواز تاخير القرينة
عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث يخرج الكلام عن كونه
واحدا عرفا ومنه تعقب الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء ونحوه
اذا اقام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كان تجوزا فلم يجز
ذلك ولو كان بمجرد النطق باللفظ يقتضي حمله على الحقيقة لم يجز
ذلك لاستلزامه المحذور الذي يطلق في موضع النزاع اعني الا
غراء بالجهل وايضا فانا قاطعون على انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص
بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه
ولم ينقل فيه خلاف الا عن احد وجهنا الكلام المحقق نظا

والمحقق والعلامة وغيرهم من محققي العامة اسماع العام المخصوص
بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص مع انهم انكروا حالتي
جيد المنع هنا لو تم لاقتضى المنع هنالك لان السامع للعام مجردا
عن القرينة يجب حمله على الحقيقة كما ظن وليس مرادا فيكون
اغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجب الحمل على الحقيقة الا بعد
التفحص عن المخصص الذي هو قرينة التجوز بحد يحصل ظن
وجودها لا بد ان يعثر عليها فيحكم بعدمها قلنا
فموضع النزاع انه لا يجب الحمل على شيء حتى يحضر وقت
الحاجة فعند ذلك توجد القرينة فيطلع المكلف عليها
فيعمل بما يقتضيه والعجب من السيد ره انه كلام على المانعين
من تأخير بيان المجمل بمثل هذا ولم يتنبه بعده وورود نظيره
عليه حيث قال ومن قوى دليلنا ان نقول لهم اذا جوزتم
ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول ويكلف المخاطب
بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فما الذي يجب ان يعتقد
هذا المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا يتوقف
عن اعتقاد التفصيل ويعتقد في الجملة انه يشتمل بما بين له قلنا
اي

اي فرق بين هذا القول وبين قول من جوز تأخير البيان
فان قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب وفي الاصول بيان فهو
متمكن من الرجوع اليها ومعرفة المراد وليس كذلك اذا اخر البيان
فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا بد
من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو في هذا الزمان قصيرا
او طويلا مكلف بالفعل وما هو الا باعتقاد وجوبه والعزم
على ادائه على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد فاما
يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد عاد الامر الى انه
خاطب بما لا يتمكن في الحال من معرفة المراد به وهذا هو
قول من جوز تأخير البيان فلا فرق في هذا الحكم بين طول
الزمان وقصره فان قالوا هذا الزمان الذي اشرتم اليه
لا يمكن فيه معرفة المراد فيجري مجرى زمان مهلة النظر
الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان
زمان مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان تقع المعرفة الا
المكتسبة في اقصر منه وليس كذلك اذا كان البيان في الرجوع
الى الاصول لانه تعالى قادر على ان يقرن البيان الى الخطاب فلا

يحتاج الى زمان الرجوع الى تأمل الاصول هذا كلامه وليت
شعري كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه فيقال له انا جوزت
اسماع العام المخصوص من دون اسماع مخصصه لكنه يكون
موجودا في الاصول مع المخاطب به مكلفا بالرجوع اليها فانه الذي
يجب ان يفهم المكلفين من العام قبل ان يعثر على المخصص
في الاصول فان قلت يتوقف على اعتقاد احد الامرين بعينه
ويعتقد انه يعمل بالعموم ان لم يظهر له المخصص قلنا ما الفرق
بين هذا وبين ما قلناه من جواز تأخير البيان فان قلت
الفرق بينهما وجود القرينة وتمكنه من الرجوع اليها هنا
واشتغال الامرين في موضع النزاع قلنا القرينة وان كانت موجودة
لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففي ذلك
الزمان هو المخاطب بلفظ له حقيقة لم يرد بها المخاطب به من غير
دلالة على انه مجوز وهو الذي نفيت الاشكال عن تجويزه فان
قلت هذا الزمان مستثنى من البين وانما يستقبح الخلو عن
الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل مثل ذلك في موضع النزاع ويبقى
الكلام على ما ادعاه من دلالة العرف على قبح تخلية القرينة عن حال
الخطاب

الخطاب مطلقا مستشهدا بما نذكره من الوجوه الثلثة فانه يرد
عليه لا نم دلالة العرف على القبح في الكل نعم هي في غير محل النزاع
موجودة ومجرد الاشتراك في مفهوم التحديد لا يقتضي التسوية
في جميع الاحكام واما الوجوه التي استشهد بها فدلالتها فيها
لانه وقت الحاجة في الاول وهي الانتهاء عن الفعل المهدد
عليه مقارن للخطاب فلا بد من اقترانه البيان به ما يفسره
فحقيقة التهديد عرفا انما يحصل مع مقارنته قرينة اللفظ فا
لقبح الناشئ من تأخير القرينة ح انما هو باعتبار عدم تحقق
مسمى التهديد المطلوب حصوله لا بمجرد كونه تخلية وفي الوجه
الثاني ان فرض وقت الحاجة فيه متاخرا منعنا قبح التخلية فيه
وان فرض مقارنا للخطاب سلمناه ولا يجدي بنا الوجه الثالث
ليس من محل النزاع من شيء لانه من قبيل الاخبار وليس
لها وقت حاجة يتصور التاخير فيه فيجب اقتران القرينة فيها
بالخطاب ومقتضاه العرف بذلك فيها ظاهر نفهم مع ان تجريدها
عن القرينة المبينة للمراد منها احال العدول عن مقتضى نصها
يعبرها اكتفا على ما هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة

للخارج وقيمه معلوم ومن هذا التحقيق ظهر الجواب عن الثاني فانا لا نسلم
انه بالناظر يكون قد دل على شيء بخلاف ما هو به قوله لان لفظ العموم
مع تجرده الخ قلنا مسلم ولكن لا بد من بيان محل التجرد فان جعلتموه وقت
الخطاب فممنوع لانه المدعى وان كان فيما يليه وبين وقت الحاجة
فسلم ولا ينفعكم قوله اذا خوطب به مطلقا لا يخلو من ان يكون دالا به
على الخصوص الخ قلنا هو لم يدل به فقط على الخصوص بل مع القرينة الا
انه ينضمهما على ذلك بحيث لا يستقل واحد منهما بالدلالة عليه و
لا يلزم من عدم الصلاحية للدلالة بمجرده عند عدمها مع انضمام القرينة
و لا تنفي المجاز راسا اذ من المعلوم ان اللفظ لا دلالة له بمجرده عند عدمها
مع انضمام القرينة والا لا ينفي المجاز راسا اذ من المعلوم ان اللفظ
لا دلالة له بمجرده على المعنى المجازي قوله فحينئذ ما ان المجاز ليس
بمعتمد لدلالة اللفظ الخ قلنا ما المانع من تاثيره بمعنى انه
ينقطع به احتمال عدم التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم
يكن قد وجدت القرينة والا فعلى المجاز على بعد فهذا
التاثير وانتم تقولون بمثله في زمن الخطاب اذ عندكم يجوز
التجوز ما دام المتكلم مشتغلا بالكلام الواحد فما لم ينقطع لا يحكم
للسامع

للسامع الحكم بارادة شيء من اللفظ وعند انتهائه يتبين ان الحال
اما بنصب القرينة فالمجاز واما بعدمها فالحقيقة فعلم ان الدلالة
عندنا وعندكم انما يستقر بعد مضي زمان ولاختلافه بالطول
والقصر لا يجوز انكار اصل التاثير وبهذا يتضح فساد قوله
فذلك قائم قبل وقت الحاجة لظهور منع قيامه بعد ما علمت
من جواز التجوز قبله وعدمه بعده كما يقول هو في وقت الخطاب
فيجيء الاحتمال الثاني لقيام الدلالة من قبل وينتفي فيحصل الدلالة
من بعد قوله على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن
تكليفا الخ قلنا ونحن لا نجوز التاخير الا فيما يتضمن التكليف اعني
الانشاء لانه الذي يعقل فيه وقت الحاجة واما ما عداه من الاخبار
فلا بد من اقتران بيان المجاز فيها بها كما بيناه واما الجواب الثالث
فواضح لانه لا يكاد يحتاج الى البيان لانه نص في الفائدة في الخطاب
بالمجمل يقتضي مثله في العام انما يتم ان لو صير مجملا في المعنيين و
هو غير مانع والا فيخرج عن القول بكونه موضوعا للعموم
وما ذكره من الرجوع الى القول بالوقف لا وجه له فان التوقف
فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف الى الخطاب وعن المعلوم

ان ذلك لا يعد من مقام التفرقة فيما بعد الحاجة جلية لان الخصوص
عند ما يحتاج الى القرينة فيمن منها يكون العموم واهل الوقف
يقولون بان المحتاج الى القرينة هو العموم فان الخصوص متيقن
الارادة على كل حال

في الاجماع

الاجماع يطلق
لغة على معنيين احدهما العزم ومنه قوله تع فاجمعوا امركم
اى اعزموا وثانيهما الاتفاق وقد نقل في الاصطلاح الى اتفاق
خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى
الشرعية على امر من الامور الدينية والحق امكان وقوعه والعلم
به وحجيته والناس خالف في المواضع الثلاثة فزعم قوم انه
ح واحال الاخرون العلم به مع تجويز وقوعه ونفى الحجية
معتمدا على امكان الوقوع والعلم والكل باطل والذاهب اليه شاذ
وحجته ركيكة واهية فهي بالاعراض عنها اجدر والاضراب
عن حكايتها والجواب عنها اليق وقد وقع الاختلاف بيننا
وبين من وافقنا على الحجية من اهل الخلاف في مدركها فانهم
لفقوا لذلك وجوها من العقل والنقل التحدي كالاقوى من
شاء ان يقف عليها فليطلبها من مظانها انا ليس في التعرض
لنقلها

لنقلها كثير فائدة ونحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلية كما حقق
مستوفى في كتب اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو
من امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع اليه فيه فمتى
اجتمعت الامة على قول كان داخلا في جملتها لانه سيدها
والخطأ مأمون على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية الاجماع في
الحقيقة عندنا انما هي باعتبار كشفه عن الحجة التي هي قول
المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق ره حيث قال بعدما بين
وجه الحجية على طريقنا وعلى هذا فالاجماع كاشف عن
قول الامام لا ان الاجماع حجة في نفسه من حيث هو اجماع
انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تنعدم عندنا
اذا علم الامام بعينه نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم
بعينه ولكن يعلم كونه في جملة المجمعين ولا بد في ذلك من
وجود من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم اذ مع علم اصل
الكل ونسبهم يقطع بخروجه عنهم ومن هنا يتجه ان
يقال ان المدار في الحجية على العلم بدخول المعصوم في جملة
القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين

اما كتبهم لاسيما مع مخالفة الاصل والنسب قال المحقق في المعتبر
واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم فلو خلا المائة
من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان
قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذا
بمن يتحكم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة او العشرة
من الاصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع العلم
القطعي بدخول الامام في الجملة هذا كلامه وهو في غاية
الجودة والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل
وتساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل
الفقهية كما حكاه حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق
الجماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه
الاصطلاح من غير قرينة جلية ولا دليل على الحجية يعتد
به وقد اعتذر بعضهم الشهيد رحمه الله في الذكرى عن تسميتهم
المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالخلاف
او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع
وان بعد او ارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في
كتبهم

كتبهم منسوبا الى الائمة عليهم السلام ولا يخفى عليك ما فيه فان
تسمية الشهرة اجماعا يدفعها افتقرنا التي ذكرناها من المعنى المصطلح
المتقرر في الاصول من غير اقامة
قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف لانتفاء الدليل
على حجية مثله كما ستذكره واما عدم الظفر بالخلاف عند
دعوى الاجماع فواضح حاله في الفساد ومن ان يستبين
ويقرب منه تاويل الخلاف فانا نراه في مواضع لا يكاد ينالها
يد التاويل وبالجملة فالاعتراف بالخطاء في كثير من
المواضع اخف من ارتكاب الاعتذار ولعل هذا منها والله
اعلم فاذا عرفت هذا فهنا فوائد   الحق امتناع
الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا وما
ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول
الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين
ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم
وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب
مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا

الى النقل متواترا او احادا حيث يعتبر ومع التعذر اي عن المفيد للعلم
فلابد من ان يراد به ما ذكره الشهيد ره من الشهرة
واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور
الائمة ع فامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع
والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء
اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة
حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون
قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل واعترض العلامة
ره بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق
الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الا
خبار عليه وانت بعد الاحاطة بما قررناه خبير بوجه
اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان غرضه
ان الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة
النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة انما يدل
على حصول العلم به من طريق النقل كما يصرح به قوله اخيرا
علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار

قال

قال الشهيد رحمه الله في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم
يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعا وخصوصا مع علم العين للجزم
بعدم دخول الامام ع ومع عدم علم العين لا يعلم ان الباقي
موافقون ولا يكفي عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق
لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من
حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع
من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل
عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما
يؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا
وليس الخطاء بمأمون على الظنون حكى فيها ايضا عن
بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان كان
مراد قائله اللحوق في الحجية لا في كونه اجماعا واحتج له بنحو
ما قاله في الفتوى التي لا يعلم لها مخالف وبقوة الظن في
جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوين
روايتها في الرواية او في الفتوى ويضعف بنحو ما ذكرناه في
الفتوى وبان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة

قبل زمن الشيخ رحمه الله الا وافقه بعده ولكن ما يوجد
مشتهرا في كلام الاصحاب حديث بعد زمن الشيخ ره كما
نبه عليه والدي ره في كتاب الرعاية في الفقه والدراية الحديث
منها الوجه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ
كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن
ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل
بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا
ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال
والدي قدس الله نفسه وممن اطلع على هذا الذي بيّنته
وتحققه من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين
محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس وجماعة
قال السيد ره في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني
جدي الصالح ورّام بن ابي فراس قدس الله روحه
ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق
بل كلهم حاك وقال السيد بعقيب ذلك والآن فقد
ظهر ان الذي يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام
العلماء.

العلماء المتقدمين   اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يجوز
لمن بعدهما فهل يجوز احداث قول ثالث خلاف بين اهل الخلاف
ومثلوا له بامثلة منها ان يطأ المشتري البكر ثم يجد بها عيبا
فقيل الوطي يمنع الرد وقيل بل يردها مع ارش النقصان
وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول
ثالث ومنها فسخ النكاح بالعيوب الخمسة قيل يفسخ بها
كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول
بانه يفسخ بالبعض دون البعض قول ثالث ومحققوهم
على التفصيل بانه ان كان الثالث يرفع شيئا متفقا عليه فممنوع
والا فلا فالاول كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا ترد
مجانا والثاني كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه
وافق في كل مسئلة مذهبا وهذا التفصيل جيد على
اصولهم لانه في صورة المنع اذا رفع مجمعا عليه يكون قد
خالف الاجماع فلم يجز وفي صورة الجواز لم يخالف اجماعا فلا
مانع سواه فجاز والمتجه على اصولنا المنع مطلقا لان الامام
في احدى الطائفتين قطعا فالحق مع واحدة منهما

لثة

والاخرى على خلافه واذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثا
كذلك بطريق اولى وكذا القول فيما زاد   اذا لم يفصل
الامة بين مسئلتين فان نصت على المنع من الفصل فلا
اشكال وان عدم النص فان كان بين المسئلتين علاقة
بحيث يلزم من العمل باحديهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل
كالزوج والابوين والمرأة والابوين فمن قال للام ثلث
اصل التركة قال في الموضعين ومن قال ثلث الباقي قال في ال
علاقة
لموضعين الا ابن سيرين فانه فصل وان لم يكن بينهما
فكم قال قوم يجوز الفصل بينهما فالذي يأتي على مذهبنا
عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا ولازم
ذلك وجوب متابعته في الجميع وهذا كله واضح   اذا
اختلفت الامامية على قولين فان كانت احدى الطائفتين
معلومة النسب ولم يكن الامام احدهم كان الحق في الطا
ئفة الاخرى وان لم يكن معلومة النسب فان كان مع
احدى الطائفتين دلالة قطعية توجب العلم وجب العلم
على قولها لان الامام معها قطعا وان لم يكن مع احديهما
دليل

دليل قاطع فالذي حكاه المحقق عن الشيخ التخيير في العمل بايهما شاء
وعزى الى بعض الاصحاب القول باطراح القولين والتماس
دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه
يلزم منه اطراح قول الامام قال وعندي ان هذا يبطل ما ذكره
ره لان الامامية اذا اختلفت على قولين فكل طائفة توجب
العمل بقولها وتمنع من العمل بالقول الاخر فلو تخيرنا لا
ستبحنا ما حظره المعصوم قلت كلام المحقق ره هنا جيد الا انه
يسهل الخطب علينا بعدم وقوع مثله كما تقدمت الاشارة
اليه   قال المحقق ره اذا اختلفت الامامية على قولين فهل
يجوز اتفاقها بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ ره ان
قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل
على ان القول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون وللقائل ان
يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق
فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف
وكلام المحقق هنا كالسابق في غاية الحسن والوضوح
اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء على كونه حجة

فصار اليه قوم وانكره آخرون والاقرب الاول لنا ان دليل
حجية خبر الواحد كما ستعرفه ان شاء الله يتناوله بعمومه
فيثبت به كما يثبت بغيره احتج الخصم بان الاجماع اصل من اصول
الدين فلا يثبت بخبر الواحد وجوابه منع كلية الثانية
فان السنة اعني كلام الرسول صلوات الله وسلامه
عليه اصل من اصول الدين ايضاً وقد قبل فيه خبر الواحد

لابد لحاكي الاجماع من ان يكون علمه باحدى
الطرق المفيدة للعلم واقلها الخبر المحفوف بالقراين فلو انتفى
العلم ولكن كان وصوله باخبار من يقبل اخباره ليكون
حجة وجب البيان حذرا من التدليس لان ظاهر الحكاية الا
ستناد الى العلم والفرق استنادها الى الرواية فسكوت
البيان تدليس وبالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل في حيز
النقل حكم الخبر فيشترط فيه ما يشترط هناك ويثبت
له عندنا التحقيق الاحكام الثابتة له حتى حكم التعادل وا
لترجيح على ما يأتي بيانه في موضعه وان سبق الى كثير
من الاوهام خلاف ذلك فانه ناش عن قلة التامل
وح

وح فقد يقع التعارض بين اجماعين منقولين واجماع وخبر
فيحتاج الى النظر في وجوه الترجيح بتقدير ان يكون هناك
شيء منها والا حكم بالتعادل وربما يستبعد حصول التعا
رض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر الاول
الى تعدد الوسايط في النقل وانتفاء مثله في الاجماع وسيأتي
ان قلة الوسايط من جملة وجوه الترجيح ويندفع بان
هذا الوجه وان اقتضى ترجيح الخبر الا انه معارض في الغا
لب بقلة الضبط في نقل الاجماع من المتصدين لنقله بالنسبة
الى نقل الخبر والنظر في باب التراجيح الى جهة من وجوهها
مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه في الجانب الاخر كما
ستعرفه فقد علمت ان بعض الاصحاب استعمل لفظ
الاجماع في المشهور من غير قرينة في كلامه على تعيين المراد
ثمة فمن هذا شانه لا يعتد بما يدعيه من الاجماع الا ان
يتبين ان المراد به المعنى المصطلح وما اظنه واقعا اللهم الا
ان يذهب ذاهب الى مساواة الشهرة للاجماع في الحجية
كما اتفق كذلك فلا حجر عليه ح في الاعتداد بدعوى ذلك

في الاخبار فينقسم الخبر الى متواتر وآحاد
فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه ولا
ريب في امكانه ووقوعه ولا غيره عما يحكى من خلاف بعض
ذوي الملل الفاسدة في ذلك فانه بهت ومكابرة لانا نجد
العلم الضروري بالبلاد النائية والامم الخالية كما نجد العلم
بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذلك
الا بالاخبار قطعا وقد اورد عليه شكوكا منها انه يجوز
الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافي
كذب واحد كذب الاخرين قطعا ولان المجموع من الآحاد
بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع
ومع وجوده لا يحصل العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود
والنصارى فيما نقلوا عن موسى وعيسى عم انه قال
لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة نبينا عم فيكون باطلا و
منها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه
ممتنع عادة ومنها ان حصول العلم بديهي لما تناقض
للعلومين اذ اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه وذلك
مح

مح ومنها انه لو افاد العلم الضروري لما فرقنا بين ما يحصل منه كما
نعلم بديهيا من العلم بالضروريات والتالي باطل لانا اذا عرضنا
على انفسنا وجود الاسكندر مثلا وقولنا الواحد نصف
الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة
ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو منتف
لمخالفتنا وكل هذه الوجوه مردودة اما اجمالا فلانها
تشكيك في الضروري فهي كشبه السوفسطائية لا تستحق
الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه قد يخالف حكم
الجملة حكم الآحاد فان الواحد جزء العشرة وهو بخلافها
والعسكر مؤلف من الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد
دون كل شخص بانفراده وعن الثاني ان نقل اليهود ما
نقلوا لم يحصل بشرائط التواتر فلذا لم يحصل العلم
وعن الثالث انه قد علم وقوعه وبينه وبين الاجتماع على
الاكل وجود الداعي بخلاف اكل الطعام الواحد وبالجملة
فوجود العادة هنا وعدمها هناك ظ وعن الرابع ان تواتر
النقيضين مح عادة وعن الخامس ان التفاوت الذي تجده

بين العلمين انما هو باعتبار كون كل واحد منهما نوعا من ا
لضروري وقد يختلف النوعان بالسرعة وعدمها لكثرة
استيناس العقل باحدهما دون الاخر وعن السادس
ان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد
من الشرذمة القليلة اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم
بالتواتر يتوقف على اجتماع شرايط بعضها في المخبرين و
بعضها في السامعين فالاول ثلثة ان يبلغوا
في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب
ان يستند علمهم الى الحس فانه في مثل حدوث
العالم لا يفيد قطعا استواء الطرفين والواسطة
يعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول والاخر والوسط
بالغا ما بلغ عدد التواتر والثاني امران ان لا يكون
عالمين بالخبر واعتبر اضطرارا لاستحالة تحصيل نفي
موجب الخبر وهذا الشرط ذكره المرتضى رضي الله عنه
فهو جيد وحكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين عليه
قال السيد المرتضى ره انما كان هذا العلم يعني الحاصل من
التوا

التواتر مستندا الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز
شرط الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة
وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال لنا اي فرق بين خبر
البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي صلعم سوى القران
كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصا وما اشبه ذلك
واي فرق ايضا بين خبر البلدان وخبر النص الجلي على امير
المؤمنين ع الذي تنفرد الامامية بنقله والا لجاز
ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كالاخبار عن البلدان
وقد اشترط بعض الناس ههنا شروطا اخر ظاهرة الفساد
فهي بالاعراض عنها احرى وقد يتكثر الاخبار في الوقايع
ويختلف لكن يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك بينها
بجهة التضمن او الالتزام فيحصل العلم بذلك القدر المشترك
ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقايع امير المؤمنين ع
في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا وفعله في احد كذا الى
غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك
منه وان كان لا يبلغ شيء من تلك الجزئيات درجة القطع

ومخبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت
روا[ته] ام قلوا وليس شانه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده
بانضمام القراين اليه ومنع قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت
اليه القراين والاصح الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد
له مشرف على الموت وانضم اليه القراين من صراخ وجنازة
وخروج المخدرات على حال منكرة غير معتاد من دون موت
مثله وكذلك الملك والاكابر من الحكم فانا نقطع بصحة ذلك
الخبر ونعلم بموت الولد نجد ذلك من انفسنا وجدانا
ضروريا لا يتطرق اليه الشك وهكذا حال الناظر في كثير
من الاخبار التي تحف بمثل هذه القراين بل يجد من نفسه فانا
نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يتخالجنا في ذلك ريب
ولا يعترينا فيه شك احتج المخالف بوجوه احدها انه
لو حصل العلم به لكان عاديا اذ لا علية ولا ترتب الا باجراء
الله عادته بخلق شيء عقيب آخر ولو كان كذلك لاطرد وانتفاء
اللازم بين الثاني انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلو
مين اذا حصل الاخبار على ذلك الوجه بالامرين المتناقضين
فان

فان ذلك جائز واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا
لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل العلم
به لوجب القطع بتخطئة من خالفه بالاجتهاد وهو خلاف
الاجماع والجواب اما عن الاول فبالمنع من انتفاء اللازم والتوالي
الاطراد في مثله فانه لا يخ من العلم واما عن الثاني فبانه اذا
حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله في نقيضها عادة واما
عن الثالث فبالتزام التخطئة ح ولو وقع لم يجز خلافه بالا
جتهاد الا انه لم يقع في الشرعيات والاجماع المدعى على
خلاف ذلك ظاهر الفساد   والخالي من خبر الواحد
عن القراين المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا نعرف
في ذلك من الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق ره عن
ابن قبة وبعض الجماعة من اهل الخلاف وكيف كان فهو
بالاعراض عنه حقيق وهل هو واقع ام لا خلاف بين الا
صحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى وابي المكا
رم ابن زهرة وابن البراج وابن ادريس الى الثاني وصار
جمهور المتاخرين الى الاول وهو الاقرب ولنا وجوه من الادلة

الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
دلت هذه الآية على وجوب الحذر على القوم عند انذار
الطوائف لهم وهو يتحقق بانذار كل واحد من الطوائف
واحدا من القوم حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع العائد
على الطوائف وعلقه باسم الجمع اعني القوم فهي كليهما اريد
المجموع ومن البين يتحقق هذا المعنى مع التوزيع بحيث
يختص بكل بعض من القوم بعض من الطوائف قلنا
كثير ولو كان بلوغ التواتر شرطا القبول ولينذروا الكل
واحد من قومهم او ولينذروا البعض الذي يحصل به التوا
تر كل واحد من القوم او ما يؤدي هذا المعنى فوجوب
الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل
على وجوب العمل بخبر الواحد فان قيل هذا مبني على وجوب
الحذر وليس في الاية ما يدل عليه فان امتناع حمل كلمة لعل
على معناها الحقيقي باعتبار استحالة الترجي على الله تعالى يوجب
الحمل على اقرب المجازات اليه وهو مطلق الطلب لا الايجاب

قلت

قلت قد بينا فيما سبق انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه لانه ان
حصل المقتضي له وجب والا لم يحسن وطلبه دليل على حسنه ولا
يحسن الا عند وجود المقتضي وحيث يوجد يجب فالطلب له
لا يقع الا على وجه الايجاب على ان اسناد كون مطلق الطلب اقرب
المجازات لا الى الايجاب في موضع النظر فان قيل وجوب الحذر عند
الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى لكونه اخص منه فان
الانذار هو التخويف وظاهر ان الخبر اعم منه قلت الانذار هو
الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون الا في التخويف وقريب
من ذلك في الجمهرة والقاموس واما العرف فيوافقهما ولا ريب
ان عمدة الاحكام الشرعية هو الوجوب والتحريم وما يرجع بنوع
من الاعتبار اليهما وهما لا ينفكان عن التخويف فان الواجب يستحق
العقاب تاركه والحرام يستوجب المؤاخذة فاعله فاذا نهضت
الاية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما
سهل اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء مع انه يمكن ايراد
الدلالة على القبول فيما سواهما بلحن الخطاب فان قيل ذكر لتفقه
في الاية ما يدل على ان المراد بالانذار الفتوى وقبول الواحد

فيها موضع وفاق قلت هذا موقوف على ثبوت عرفية للمعنى
المعروف بين الفقهاء والاصوليين للتفقه في زمن الرسول
ص على الوجه المعتبر ليحمل الخطاب عليه وانّى لكم باثباته ومعناه
اللغوي مطلق التفهم فيجب الحمل عليه لاصالة بقائه حتى يعلم النقل
عنه ولم يثبت حصوله في ذلك العصر الثاني قوله تع ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا اوجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت
عند مجي غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد
وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوأ حالا من الفاسق وفساده
بيّن وما يقال من ان دلالة المفهوم ضعيفة فمدفوع بان الاحتجاج
به مبني على القول بحجيته فيكون من جملة الظواهر التي يجب
التمسك بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا
الائمة عم على رواية اخبار الاحاد وتدوينها والاعتناء
بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة
والضعيف واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار
وفي زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكار لذلك
او مصير الى خلافه ولا روي عن الائمة عم حديث يضاده

مع



مع كثرة الروايات عنهم في فنون الاحكام قال العلامة في النهاية اما
الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه
الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة عم والاصوليون منهم كابي
جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول الخبر الواحد ولم ينكره سوى
المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم وقد حكى المحقق ره عن
الشيخ سلوك هذا الطريق في الاحتجاج للعمل باخبار الآحاد المروية
عن الائمة عم مقتصرا عليه فادعى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الا
صحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتي منهم عولوا
على المنقول في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له خصمه
منهم الدعوى في ذلك وهذه سجيتهم من زمن النبي ص الى
زمن الائمة عم فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لانكروه
وتبرؤا من العامل به وهو اقوى ما هنا اما المخالف فاحتج بمثل
هذه الطريقة ايضا فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على
ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم
به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة
بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك

يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح الرابع ان باب العلم القطعي
بالاحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب
اهل البيت ع في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا
يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع
على الاجماع غالبا من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون
اصالة البراءة لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة
واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن
قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة تتفاوت
بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح
ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا
يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها لا يقال
لو تم هذا لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد
او دعواه ظن اقوى من الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم
بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم
في الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة العدلين فينتفي با
نتفائها ومثلها الفتوى والاقرار فهي كما اشار اليه المرتضى
رضي

رضي الله عنه في معنى الاسباب والشروط الشرعية كزوال الشمس
وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المعلقة بهما بخلاف محل النزاع
فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن لا يقال الحكم المستفاد
من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة مقدمة
خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه
من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك ظن
مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل
لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة
وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت
حكمه في حق من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك
التكليف بين الكل وحينئذ فمن الجائز ان يكون اقترن ببعض تلك
الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع
علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا بسائرها
على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها
ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي حينئذ الظن
المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى ناظر

التكليف بدلالة نبأ الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا
وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والفرقة الدالة
لين على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير
معرفة وجود الخبر الجامع للشرائط الا نية للمفيدة للظن الراجح
بان التكليف بخلاف ذلك الظن الظاهر ومنه لم يبق في اصالة البرأة
لمن التفت اليها نحو ما ذكر اخيرا في ظاهر الكتاب بحجة العقل الاخرى
عموم قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فانه نهى عن اتباع
الظن وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من
الحق شيئا ونحو ذلك من الايات الدالة على ذم اتباع الظن وا
لنهي والذم دليل الحرمة وهي تنافي الوجوب ولا شك ان خبر
الواحد لا يفيد الا الظن وما ذكره السيد المرتضى في جواب
المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان
ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما
ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة
الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في
الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد
خلاف

١٥١

خلاف الظواهر وسطرها الاساطين في الاحتجاج على ذلك والنقض
على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه
مستحيل من جهة طريق العقول ان يتعبد الله تعالى بالعمل باخبار
الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في
ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسئلة التي افردها
في البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات
ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون
في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون
به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالف
لهم ومتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية
تدفع ذلك ويقولون انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتأمرون
الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير
عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك
على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية او خوف وما
اشبه ذلك والجواب عن الاحتجاج بالايات ان العام يخص والمطلق
يقيد بالدليل وقد وجد كما عرفت على ان الايات الذم ظاهرة بحسب

السوق في الاختصاص باتباع الظن في اصلنا العين لان الذم فيه
للكفار على ما كانوا يعتقدونه ورواية النهي محتملة لذلك ايضاً
ولغيره مما ينافي عمومها او صلاحيتها للتمسك بها في موضع
النزاع لا سيما بعد ملاحظة ما تضمنته خطاب المشافهة وهو ما عرفته
ثبوت حكمه علينا مع ما علم في الوجه الرابع من الحجة لما اشرنا اليه من ان
اجماع مشافهة يقتضي اشتراكنا لهم في التكليف بتحصيل العلم
فيما لا ريب في انسداد باب العلم به عنا دونهم وهذا ما يضح
لمن تدبر وتذكر واما ما ذكره المرتضى في جواب المسائل ان العلم الضروري
بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقاً عن حاصل لنا الان
قطعاً واعتمادنا في الحكم بذلك على نقله لم ينقض لعرض انه لم يصل
الينا ما يخرجه عن كونه خبر واحد وثانياً ان التكليف بالحج
ليس بجائز عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي
في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد الان مستحيل عادة وامكانه
في عصر من قبلهم من ان جمهور علماء الائمة لا يجدي بالنسبة
الى زماننا عدم الامكان ولعل العمل في معلومية الفتاوى لهم منه
لغيرهم في هذا الاصل تمكنهم في تلك الاوقات من تحصيل العلم
بالرجوع

بالرجوع الى ائمتهم المعصومين ثم لم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل
من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يوجد معه العلم وقد اعترف
السيد عليه نفسه في كلامه بانسداد هذا الطريق فان قيل
اذا سد عليكم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه
كله فاجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذهب
ائمتنا فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل
قد يعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم
ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصله انه اذا امكن تحصيل القطع
باحد الاقوال من طرق ذكرها تعين العمل عليها والا
كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب
ان ما ادعاه السيد من العلم بمعظم الفقه بالضرورة وباجماع الا
مامية امر ممتنع في هذا الزمان واشباهه فالتكليف
فيها بتحصيل العلم غير جائز والاكتفاء بالظن فيما يتعذر
فيه العلم مما لا شك فيه ولا نزاع وقد ذكره في غير موضع من
كلامه ايضا فليسوغ الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة
للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية في الجملة كما حققناه

واما مع امكان تحصيل العلم فينبغي ان يقف العمل بما لا يفيده على قيام
الدليل القطعي عليه ولا حاجة بنا الان الى تحمل مشقة البحث
عن قيامه على العمل بخبر الواحد وعدمه مع ان السيد قد اعترف
في جواب مسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا
معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة
دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية
للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص
من طريق الاحاد وبقي الكلام في التدافع الواقع بين ما
عزاه الى الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة في النهاية فانه
عجيب ويمكن ان يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده
من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد
عن طريقتهم وقد عرفت حكاية المحقق عن ابن قبة وهو
من جملتهم القول بمنع التعبد به عقلا وتعويل العلامة
على ما ظهر له من كلام الشيخ وامثاله من علمائنا المعتنين
بالفقه والحديث حيث اودعوا الاخبار في كتبهم واستندوا
اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة

المرتضى

المرتضى والانصاف انه لم يتضح من حالهم المخالفة لرايه
اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان
لقاء المعصومين عم واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن
العاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم
اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرايه فيه وقد تفطن
المحقق من كلام الشيخ لما قلناه بعد ان حكى عنه حكاية الخلاف
هنا ان يعمل بخبر الواحد اذا كان عدلا من الطائفة المحقة
واورد احتجاج القوم من الجانبين فقال ذهب شيخنا
ابو جعفر ره الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه
وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا
بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة عم ودونها الاصحاب
لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي تبين
لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار
حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض و
اشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم
اخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا من ان قديم الاصحاب

وعدم نهم للآخر ما نكره هناك ومنا في نقص بعد ما لا حاجة
لنا الى ذكره وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي
ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه واما اهتمام القدما
بالبحث عن احوال الرجال فمن الجائز ان يكون طلبا لتكثير
القرائن وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر لا للاحتراز عن الوجه
الثالث من حجية القول الاول وكذا اعتناؤهم بالرواية
فانه محتمل لان يكون مجاراة للمخالفين ومحتمل عليه وعلى
هذا يحمل روايتهم لاخبار اصول الدين فان التعويل
على الاحاد فيها غير معقول فقد طعن بذلك السيد
المرتضى ره على نقلتها حيث ظن منهم الاعتماد عليها فلا
وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه وان اقتضى ضعف الوجه
المذكور من الحجة الاصرار الى الرفات في بقية الوجوه لاستيناف
الاخير كما يدانتم والعمل بخبر الواحد شرائط كلها
يتعلق بالراوي الاول التكليف فلا يقبل رواية المجنون
والصبي وان كان مميزا والحكم في المجنون وغير المميز ظاهر ونقل
الاجماع عليه من الكل واما المميز فلا نعرف فيه من الاصحاب
مخالفا

مخالفا وجمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا وقد يعزى الى بعض
منهم القبول قياسا على جواز الاقتداء به وهو كان من
الضعف لمنع الحكم في المقيس عليه اولا وتسليمه لكن الفارق
موجود كما يعلم من قاعدتهم في القدوة ومنع اصل القياس
ثانيا والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم
قبوله بطريق اولى لان للفاسق باعتبار التكليف خشية
من الله تمنعه عن الكذب والصبي لعلمه باعتبار علمه بانتفاء
التكليف عنه فلا يحرم عليه الكذب ولا يستحق به العقاب
لا مانع له من الاقدام عليه هذا اذا سمع وروى قبل
البلوغ اما الرواية بعد البلوغ لما سمعه قبله فمقبولة حيث
يجتمع غيره من الشرائط لوجود المقتضي وهو اخبار
العدل الضابط وعدم صلاحية ما يتوهم مانعا للمانعية
الثاني الاسلام ولا ريب عندنا في اشتراطه لقوله تعالى إن
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهو شامل للكافر وغيره ولتبين
قيل باختصاصه في العرف المتأخر بالمسلم المخل ببعض الفسق ... ظ
عكسهم على علم قبول خبر الكافر كما هو ظ النكال الايمان واشتمل

هو المشهور بين الاصحاب ومحتجهم كقوله تعالى ان جاءكم
فاسق وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية
ومن ضارعهم بشرط ان لا يكون متهماً بالكذب محتجا
بان الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بكير وسماعة
وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه بنو فضال
والطاطريون واجاب المحقق ره بانا لم نعلم الى الآن
ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء والعلامة مع
تصريحه بالاشتراط في التهذيب اكثر في الخلاصة منه
ترجيح قبول روايات فاسد المذهب ويحكى ما
لدى ره في حواشيه على الخلاصة عن فخر المحققين انه قال
سئلت والدي عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي
عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ
الاية ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك
الى ما رواه الكشي من ان ابان كان من الناووسية
هذا والاعتماد عندي على المشهور الرابع العدالة
هي ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار
على

على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط هو ا
لمشهور بين الاصحاب ايضا وظاهر جماعة من متاخريهم الميل
الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة ونقل المحقق
عن الشيخ انه قال يكفي كون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب
في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة على
اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الد
عوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع
التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى
غيرها ودعوى التحرز من الكذب مع ظهور الفسق
مستبعد وهذا الكلام جيد والقول باشتراط العدالة
عندي هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين
وصفي العدالة والفسق فهو مع الحاجة من اعتبار هذا
الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العادل
والا فالفاسق وتوسط مجهول الحال انما هو بين من علم
فسقه او عدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف لا دخل
في تحققه فوجوب التثبت في الآية متعلق بنفس الوصف

لا بانقدم العلم بعدمه وهو يقتضي تلك ارادة البحث والتفحص
عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد
من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال والتفحص
عن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم
باجتماعهما فيه وبين حكومة المراد منه لا ير هذا المعنى ان قوله
نعم ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل
للامر بالتثبت اى كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع
في الندم يظهر بعدم صدق الخبر يحصل من قبول اخبار من له
صفة الفسق في الواقع حيث لا يحجزه عقلها على الكذب فلا مدخلية
لسبق العلم بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه
يصير مقتضى الاية وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة
في الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها
وهو يقتضي على الحظر نفي الواسطة اشتراط العدالة
بهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول
لانه مبني على توسط المجهول بين الفسق والعدالة وقد
تبين فساده واما قول الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة

واما

وانما نظره فيه الى تفسير العدالة التى اعتبرها ولو نوقش بان ما
تخصصنا به عموم ظاهر الاية لكنه مرشد بما اشار اليه المحقق
وحاصله منع اصالة العدالة اولا وبتقدير التنزل للموافقة
على المقصود بمسألة الاحتجاج ثانيا بان عملهم انما يدل على قبول
تلك الاخبار المحفوفة بالقرائن مطلقا ومن الجائز ان يكون
العمل حينئذ بانضمام القراين اليها لا بمجرد الاخبار
ويبقى في المقام اشكال اشرنا اليه بتقييد نفي الواسطة
بحسب الحجر عن وضع الحاجز وتقريره ان انتفاء الواسطة
بالتقرير الذي ذكرنا انما يتم فيمن بعد عن اول زمان
التكليف كما هو الغالب والواقع في رواة الاخبار التي
هي محل الحاجة لهذا البحث فان العادة قاضية بعدم
انفكاك من هو كذلك عن احد الوصفين واما قريب
العهد بالتكليف فيمكن في حقه تحقق الواسطة بان لا
يقع منه معصية توجب الفسق ولا يكون له ملكة رادعة
تصدق بها العدالة فان ذلك غير ممتنع ومع ثبوت الواسطة
فلا تقوم الحجة باشتراط العدالة مطلقا وحل ان الو

المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر ولكن العلم
بوجودها متعذر لان المعاصي غير منحصرة في الافعال الظاهرة
فلا يثبت العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بعض الملكة
سلمنا لكن التعليل الواقع في الاية بوجوب التثبت عند
خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم عند خبر من لا ملكة له لشا
مله الفاسق في عدم التحرز عن الكذب فيقوم في قبول خبره
احتمال الوقوع في الندم بظهور عدم صدق الخبر على قيامه
في خبر الفاسق وسيأتي ان العلة المنصوصة يتعدى
بها الحكم الى كل محل توجد فيه الخامس الضبط فلا خلاف في
اشتراطه فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث
فيكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد
في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر او يروي
عن المعصوم ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير ذلك
من اسباب الاختلال به فيجب ان يكون بحيث لا يقع منه
كذب على سبيل الخطاء غالبا فلو عرض له السهو نادرا
لم يقدح انه لا يكاد يسلم منه احد قال المحقق لو كان

زوال

زوال السهو اصلا شرطا في القبول لما صح العمل الا من معصوم
عن السهو وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر تعرف عدالة
الراوي بالاختبار بالصحبة المتأكدة والملازمة بحيث يظهر
احواله ويحصل الاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك ممكنا
وهو واضح ومع عدمه باشتهارها بين العلماء واهل
الحديث وبشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية
من العالم بها وهل يكفي فيها الواحد ولا بد من التعدد فيه
لان اختار اولهما العلامة في التهذيب وعزاه في النهاية
الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح وقال المحقق لا يقبل فيها
الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وهذا
عندي هو الحق لنا انها شهادة ومن شأنها اعتبار العدد
فيها كما هو ظاهر وان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار
حصول العلم بها او البينة تقوم مقامه شرعا فيغني عنه
فما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل احتجوا
بان التعديل شرط الرواية فلا يزيد على مشروطه وقد
اكتفي في اصل الرواية بالواحد وانتهض لهم بعض افاضل

المتأخرين فاحتج بعموم المفهوم في آية ان جاءكم فاسق نظراً
الى ان تزكية الواحد داخلة فيه فحيث يكون المزكي عدلاً
لا يجب التثبت عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به وا
لجواب عن الاول المطالبة بالدليل على نفي الزيادة على الشرط
فلا نسلم انه لا يجوز دعوى سلمنا لكن الشرط في قبول الرواية
هو العدالة لا التعدد نعم هو احد الطرق الى المعرفة با
لشرط سلمنا ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه
بهذه الزيادة المخصوصة ظاهر في الاحكام الشرعية عند من
يعمل بخبر الواحد من ان يسبق اذا كفى شروطها يفتقر الى المعرفة
بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين والشرط
يكتفى فيه الواحد والعجب من توجيه بعض الفضلاء المتأ
خرين بهذا الوجه من الحجة بانه ليس في الاحكام الشرعية
شرط يزيد على مشروطه هذا والذي يقتضيه الاعتبار
ان التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة الشرط يناسب طريقة
اهل القياس وكانه وقع في كلامهم وتبعهم عليه من غير
تأمل الا من لا يعمل بالقياس وعمّا يبتنى على ذلك ما وجدته

في كلام

في كلام بعض العامة حكاية عن بعض آخر منهم ان الاكتفاء
بالواحد في تزكية الراوي وهو مقتضى القياس وعن
الثاني ان مبنى اشتراط العدالة في الراوي على ان المراد من
الفاسق في الآية من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف
قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو متوقف على العدالة لا بحيثياته
انتفاؤها اعتماداً الى قبول الشاهدين لقيامها مقام العلم شرعاً
مفروض العموم في الآية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة للتوقي
للحصول التنافي في مدلولها فلذلك لا نسلم الاكتفاء في معرفة
العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء
صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم فقد
قلنا ان مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا منافي
ظاهر فلا بد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة لا
يقال ما نكره وارد على قبول العدلين تخصيص الآية بدليل
خارجي فلا محذور فيه كيف وتخصيصها ما لا نزاع فيه لانا نقول
على تناولها للاخبار بالعدالة من حيث ان تزكية الشاهد لا
يكفي فيها بالواحد وهذا من اكبر الشواهد على ان النظر في الفـ

الاول انما هو الى القياس كما بحثنا عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان
طريق معرفة الجرح كالتعديل والخلاف في الاكتفاء بالواحد
او اشتراط التعدد جار فيه والحق في المقامين واحد
اختلف الناس في قبول الجرح والتعديل مجردين عن ذكر السبب
فقال قوم بالقبول فيهما ومنعه اخرون مطلقا فاوجبوا ذكر
السبب فيهما وفصل ثالث فاوجبه في الجرح دون التعديل
ورابع فعكس واستندوا في هذه الاقوال الى اعتبارات
هينة معجوبة لكيكم لا جدوى في التعرض لذكرها وكلا
اعلم في الاصحاب قابل لان يشي ان التعرض للبحث في هذا الاصل
قليل على حاصل البينا والذي استوجهه العلامة ره هنا
هو ان المزكي والجارح ان كانا عارفين بالاسباب قبل الا
طلاق فيهما والا وجب ذكر السبب فيهما ومذهب والدي ره
الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما به
يتحقق العدالة والجرح ومع انتفاء ذلك يكون القبول مو
قوفا على ذكر السبب وهذا هو الاقوى مع تجهه ظ لا يحتاج
الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة

تعارض

تعارض الجرح والتعديل قال اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه
جمعا بينهما لان غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول
انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا واذا حكمنا بفسقه
كانا صادقين والجمع اولى ما امكن وهذه الحجة مدخولة ومن ثم
قال شيخنا العلامة جمال الدين بن طاوس انه ان كان مع احد
هما مرجح يحكم التدبير الصحيح باعتباره فالعمل على الراجح والا وجب
التوقف وما قاله هو الوجه   اذا قال العدل حدثني عدل
لم يكف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد
وكذا لو قال العدلان ذلك بناء على اعتبارهما وهو اختيار
والدي ره ومذهب المحقق الى الاكتفاء به بل بما دونه حيث قال
اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه
بالعدالة اذا لم يصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة
بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسوق المانع من القبول
فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى
الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول هذا كلامه
هو عجيب منه بعد اشتراط العدالة في الراوي لان الاصحاب

لا ينحصر من في العدد ولو سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء
معارضة الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين المعدل وتسميته لينظر
هل هو جارح او لا ومع الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك في
نفيه بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شأن
كثير من الرواة وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث عن كل ما
يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق
التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اذا عرفت هذا
فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة
من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو
بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لا بد من مراجعة السند
والنظر في حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح لا بد
للراوي من مستند يصح له من اجله رواية الحديث و
يقبل منه بسببه وهو في الرواية عن المعصوم نفسه ظاهر وفي
واما في الرواية المستندة عن الراوي فله وجوه احدها السماع
من لفظه سواء كان بقرائته في كتابه او باملائه ثم من حفظه
ودونه القراءة عليه مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه

ودون

ودونه في ذلك اجازته رواية كتاب ونحوه ويحكى عن بعض
الناس انكار جواز الرواية بالاجازة ويعزى الى الاكثرين خلافه
وهذا البحث غير منقح في كلام الاصحاب وتحقيق القول
فيه ان جواز الرواية بالاجازة معينين وموضع الخلاف من
بعض اهل الخلاف في كل منهما احدهما قبول الحديث والعمل
به ومنقوله من المجاز له المخبر بلفظ يدل على الواقع كاجازني
اجازة ونحوه وما القول بنفيه في غاية السقوط لان الاجازة
في العرف اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مأمونة عليها
من الغلط والتصحيف ونحوهما وما هذا شأنه لا وجه للتوقف
في قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرني وما في معناه مقيده
بقوله اجازة تجوز مع القرينة فلا مانع منه ومثله الحال في
القراءة على الراوي لان الاعتماد فيها اخبار اجمالي ولم ينقل الي
الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم ان قبوله موضع وفاق وان
خالف فيه من لا يعتد به رغم ان جمعا من الناس اجازوا في صورة
الاعتماد ان يقول الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما من غير
تعيين بقوله قراءة عليه ونحوه والباقون على جوازه مقيدا بما

ذكره المرتضى رضي الله عنه فانه منع من استعمال هذه الالفاظ
ونحوها فيه وان كانت مقيدة حيث قال فاما قول بعضهم يجب
ان يقول حدثني قراءة عليه حتى يزول الايهام ويعلم ان لفظة
حدثني ليست على ظاهرها فمناقضة لان قوله حدثني يقتضي
انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضي
نقيض ذلك فكانه يقتضي نفي ما اثبت وهذا من السيد رحمه الله
في غاية الغرابة فانه سد باب المجاز اذ ما من مجاز الا ومعه
قرينة تعاند الحقيقة وتعارضها وتناقضها اذ لولا ذلك كان معنى
حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءة عليه قرينة على انه ليس
المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قراه عليه تشبيها
له بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى وقد نقل العلامة
رحمه الله هذا الكلام عن السيد في النهاية وتنظر فيه قائلا انا
نمنع اقتضاء حدثني حال انضمامه الى لفظة قراءة عليه انه
سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد وتفصيله ما
ذكرناه وانه به يتبين ضعف ما ذهب اليه السيد واتفاق
من عداه من علمائنا على جواز اطلاق المقيد على القراءة مع الاعتراف
فاي

فاي مانع من اجراء مثله في صورة الاجازة والاعتبار فيهما ما
هو المعنى الثاني لجواز الرواية بالاجازة بشيء من قول الراوي
بها حدثني واخبرني وما اشبه ذلك من الالفاظ التي
يفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا وقد عزي المنع
من العامة القول به وهو بالاعراض عن تحقيق هذا و
يظهر من كلام العلامة في النهاية انه فهم من كلام السيد
المرتضى رضي الله عنه القول بعدم جواز الرواية بالاجازة مطلقا
تفريعا على العمل بخبر الواحد حيث قال واما الاجازة فلا حكم
لها لان ما للمتحمل ان يرويه لم يفده الاجازة له او لم يجزه
وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة وفقدها
وعبارة السيد هذه وان افهم ظاهرها القول بنفي
الجواز على الاطلاق لكن التدبر في سابقها ولاحقها
يطلع على ان غرضه نفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني
واخبرني ونحوه فانه ذكر قبل ذلك في البحث عن القراءة
على الراوي ان كلا من مصنفي الاصول الفقه اجاز ان يقول
من قرأ الحديث على غيره ومن قرئ عليه فاقر به حدثني

واخبرني واجزه مجرى ان يسمعه من لفظه ثم قال والصحيح
انه اذا قرأه عليه واقرّ له به يجوز ان يعمل به اذا كان ممن
يذهب الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه حديثه وانه سمعه
لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني لان
معنى حدثني واخبرني انه نقل حديثا وخبرا عن ذلك
وهكذا كذب لم يجز منكر بعده هذا ان للناولة وهي
ان يشافه المحدث غيره ويقول له في كتاب باشارة اليه هذا
سماعي من فلان ويجري مجرى ان يقرأه عليه ويعترف
به له فيعلمه بانه حديثه قال وان كان ممن يذهب
الى العمل باخبار الآحاد عمل به ولا يجوز ان يقول حدثني
ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة وقال بعدها
ما اكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث ان
ان الاجازة جائزة مجرى ان يقول في كتاب بعينه هذا
حديثي فيجوز العمل به عند من عمل باخبار الآحاد فاما
ان يروي فيقول اخبرنا او حدثني فذلك كذب وسوق
هذا الكلام كلام كما ترى يدل على ان نفي حكم الاجازة انما
هو

هو بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحو
ها اخبرني لا مطلقا فهو حاكم بمثل ذلك في القراءة على الراوي
كما عرفت فيهما عنده في هذا الوجه سواء وتفاوت عبارته
في الكتاب يشعر القبول فيهما حيث صرح بجواز العمل في
صورة القراءة وعبر هنا بما يشعر بنوع شك نظرا له الى
ان دلالة الاجازة على المعنى المراد دون دلالة القراءة والاول
كذلك مقصود غير خفي ظاهرا انما يوهم ظاهر تلك العبارة غير مراد
فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى
العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر و
نحوها ككتب اخبار الاربعة فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة
مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل
للاجازة فيها غالبا وانما فايدتها حينئذ بقاء اتصال سلسلة
الاسناد بالنبي والائمة ع وذلك امر مطلوب مرغوب اليه
للتيمن كما لا يخفى على ان الوجه في الاستغناء عن الاجازة ربما
اتي فيغيرها من باقي وجوه الرواية غير ان مراعاة التصحيح
والامن من حدوث تصحيف ونحوه من انواع الخلل تزيدني

وجبر الحاجة الى السماع ونحوه وبذلك ظ ويبقى في هذا الباب
وجوه اخر مذكورة في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه ولذلك
اثرنا طي ذكرها على غيره بحث نقل الحديث بالمعنى بشرط
ان يكون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ وعدم قصور الترجمة
عن الاصل في افادة المعنى ومساواتها له في الجلاء
والخفاء ولم نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب نعم لبعض
اهل الخلاف فيه خلاف وليس له دليل يعتد به ويحتج
على الجواز بوجوه منها ما رواه الكليني عن محمد بن مسلم قال
قلت لابي عبد الله عم اسمع الحديث منك فازيد و
انقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس ومنها ان الله
سبحانه قص قصص القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن
المعلوم ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية او بعبارة
واحدة منها وذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل و
ان تغاير اللفظ ارسال العدل الحديث بان رواه
عن المعصوم ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة راسا
او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن بعض
اصحابنا

اصحابنا ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة والاقوى عندي
عدم القبول مطلقا وهو مختار العلامة ره وقال العلامة
في النهاية الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة
الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية وكلامهم
في التهذيب خال عن هذا الاستثناء وهو الوجه لما
سنبينه وحكى في النهاية القول بالقبول عن جماعة
من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد من قدماء الا
مامية وقال المحقق ره اذا ارسل الراوي الرواية قال الشيخ
ره ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا
وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من
المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمرا
سيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن
اجاز احدهما اجاز الاخر هذه عبارة المحقق بلفظها وهي
تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ بحجته
غير اشعار بالقبول او الرد لنا ان من شرط القبول معرفة
عدالة الراوي كما تقدم بيانه وهي منتفية في موضع النزاع

انهم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه وهو
غير مفيد لانا نعلم بالعيان ان العدل يروي عن مثله وغيره
ومع فرض اقتصاره على الرواية عن العدل لعدل فهو انما
يروي عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز ان يكون
له جارح لم يعلمه كما ذكرناه آنفا وبدون تعيينه لا يدفع
هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن هنا يظهر
ضعف ما ذهب اليه العلامة في النهاية من قبول نحو مرا
سيل ابن ابي عمير مما عرفنا ان الراوي فيه لا يرسل الا مع
عدالة الواسطة لان العلم بعدالة الواسطة ان كان مستندا
الى اخبار الراوي بانه لا يرسل الا عن الثقة فهو عمل بشها
دته على مجهول العين وقد علم حاله وان كان مستندا الى
استقراء حال مراسيله والاطلاع من خارج على ان المحذوف
فيها لا يكون الا ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه
والعجب ان العلامة ره ذكر في الاحتجاج على مختاره في النهاية
ما هذا لفظه تعديل الاصل المجهول لان عينه غير معلومة
فيفتقر اولى بالجهالة لو لم يوجد الا رواية الفرع عنه و
ليست

وليست تعديلا عنه فان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لوقف
فيه او جرحه ولو عدله لم يقدح ذلك بجواز ان يخفى عنه حاله ويعرف
بفسقه ولو عينه لعرفناه فيتوقف الى ان يطلع عليه العدل وهذا
الكلام كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل
مجهول العين بمجرده فيتعين ان يكون المستند عنده في ذلك
الاستقراء وحصوله في نهاية البعد ومع تقديره يخرج عن
محل النزاع كما عرفت واما كلام الشيخ ره فيرد على اوله ما ورد
على العلامة ره وعلى آخره ان عمل الطائفة يتوقف التمسك به
عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلم حجة القائلين بالقبول
مطلقا وجوه منها رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل
له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا
غاشا وهو المفروض انتفاؤه في ذلك ومنها ان اسناد الحديث الى الر
سول صلعم يقتضي صدقه لان اسناد الكذب ينافي العدالة
واذا ثبت صدقه تعين قبوله وهذان اوجه ما احتج به
لكننا نقلناهما لظهور فسادهما والجواب عن هذين الوجهين
ظاهر مما حققناه فلا نطيل بتقريره اصل ينقسم خبر الواحد باعتبار
تبه

اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة
والضبط وعدمها الى اربعة اقسام يختص كل قسم منها في الا
صطلاح باسم الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل
العدل من الضابط عن مثله في جميع الطبقات وربما يطلق هذا
اللفظ مضافا الى الامام على ما اجتمع السند اليه الشرائط
خلا الانتهاء الى المعصوم ولذا تراه بعد ذلك سالما اي
غيره من وجوه الاختلال فيقال صحيح فلان عن بعض اصحابنا
عن الصادق ع مثلا وقد يطلق على جملة من الاسناد بمجامعة الشرائط
بل سوى الاتصال بالمعصوم محذوفة للاختصار فيقال هذا
رواه الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد بذلك بيان حال
تلك الجملة الحسن وقد ما اكثر ما يقع هذا الاستعمال بحيث
يكون المذكور من رجال السند اكثر من واحد الحسن
وهو متصل السند الى المعصوم بالامامي الممدوح من غير
معارضة ذم مقبول ولا ثبوت عدالة تحقيقا في جميع مراتبه او
بعضها مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح وقد يستعمل على
قياس ما ذكر في الصحيح الموثق وهو ما دخل في طريقه
من

من ليس بامامي لكنه منصوص على توثيقه بين الاصحاب ولم يشتمل
باقي الطريق على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوي ايضا وقد يستعمل
اللفظ الاول في المعنيين المذكورين في نظير ما تقدم في القسمين
الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلاثة بان يشتمل
طريقه على مجروح بغير فساد المذهب او مجهول ويسمى هذه
الاقسام الاربعة اصول الحديث لان له اقساما اخر باعتبارات
شتى وكلها ترجع الى هذه الاربعة وليس هذا موضع تفصيلها
وانما تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة دوران الفاظها على السن
الفقهاء في النسخ لا ريب في جواز النسخ و
وقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف لا يستحق ان ينظر اليه وجمهور
اصحابنا على اشتراطه بحضور وقت الفعل المنسوخ سواء فعل
ام لم يفعل ووافقهم على ذلك جمع من العامة وحكى المحقق عن المفيد
القول بجوازه قبل حضور وقت العمل وهو مذهب اكثر المخالفين
والحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس
ما تعلق به الامر وهو محال لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي
يقتضي قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا قبيحا معا وهو محال اه

الاستحالة ولان الفعل الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير ان
يكون حسنا يكون النهي عنه قبيحا ومع تقدير ان يكون قبيحا
يكون الامر به قبيحا احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى يمحو الله
ما يشاء ويثبت فانه يتناول بعمومه موضع النزاع الثاني انه
تعالى امر ابراهيم عليه السلام بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث
ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم امر ليلة المعراج بخمسين صلاة ثم بلغ
الى خمس وذلك نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان
المصلحة قد يتعلق بنفس الامر والنهي فجاز الاقتصار عليهما من
غير ارادة الفعل والطلب عن الاول معلوم ان المحو والاثبات
متعلقان على المشيئة ولا نزاع انه يشاء مثل هذا وعن الثاني انه
ابراهيم عليه السلام لم يؤمر بالذبح الحقيقي وهو فري الاوداج بل بالمقدمات
كما يدل عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو كان ما فعله بعض
المامور به لكان مصدقا لبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك
وعن الثالث المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها طعنا على الا
نبياء بالاقدام على المراجعة في الامر المطلق وعن الرابع ان
الامر والنهي يتبعان متعلقهما فان كان متعلقاهما حسنا كانا
لكن

لكنك والا قبيحا على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر مرادا
فلا يكون مامورا به فينتفي النسخ بحث نسخ كل
من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد بمثله ولا ريب فيه
ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهو جائز ولا نعرف فيه من الا
صحاب مخالفا وجمهور اهل الخلاف وافقونا فيه وانكره شذوذ
منهم وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه ولا ينسخ الكتاب وا
لسنة المتواترة بالاحاد عند اكثر العلماء لان خبر الواحد مظنون
وهما معلومان ولا يجوز ترك المعلوم للمظنون وذهب شرذمة
من العامة الى الجواز ومنها نفى بعضهم الخلاف فالجواز مدعيا ان
محله هو الوقوع واما اصل الجواز فموضع وفاق ولهم البحث
في ذلك قليل الجدوى فترك الاشتغال بتحقيقه اولى واما
الاجماع فنفي جواز نسخه والنسخ به خلاف مبني على الخلاف في
ان الاجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي اولا قال الاكثر نفي
بعض العامة من منتقي اصول الفقه ذهب الكل الى ان الاجماع لا
لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا في ذلك بانه دليل مستقر
بعد انقطاع الوحي فلا يمكن نسخه ولا النسخ به وهذا القول

غير كاف لان لقائل ان يعترضه فيقول اما الاجماع عندنا فذلك لم
مستمرة في حال قبل انقطاع الوحي وبعده واذا ثبت ذلك
سقطت هذه العلة على ان مذهب مخالفينا في كون الاجماع
حجة يقتضي انه في الاحوال كلها مستمر لان الله تعالى امر
باتباع المؤمنين وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده
والنبي عم اخبر على مذهبهم بان امته لا تجتمع على خطأ وهذا
ثابت في سائر الاحوال واذا كان الاجماع دليلا على الاحكام
كادلة الكتاب والسنة والنسخ لا ينافي الادلة وانما ينافي
مدلول الاحكام التي يثبت بها فلا مانع من ان يثبت حكم باجماع
الامة قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ باية تنزل او يثبت حكم باية
تنزل فينسخ باجماع الامة على خلافه والقرب ان يقال ان الامة
مجمعة على ان ما يثبت بالاجماع لا ينسخ بر هذا الكلام
السيد ره وحكى المحقق عن الشيخ بعد ان نقل مضمون
كلام السيد انه قال الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون
الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ فيما يكون مستنده العقل
ثم حكى عن بعض المتأخرين انه قال الاجماع لا يكون الا تفاقا ما لم
يكون

يكون من مستند قطعي فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس
الاجماع قال المحقق ره وفي هذا الوجه اشكال والذي يجيء
على مذهبنا انه يصح حصول النسخ فيه بناء على ان الاجماع
انضمام اقوال المعصوم الى انفسهم لكان من الجائز حصول
مثل هذا في زمن النبي صه ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية
عنه متاخرة وكذلك يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة
او القرآن باقوال يدخل في جملتها قول النبي صه وهذا الكلام
جيد مع انه لا يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى
معنى النسخ شرعا هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل
الشرعي بدليل اخر شرعي متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم
الاول ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة على العبادات
ليست نسخا للحكم بل عليه مطلوبة كانت تلك العبادة او غيرها و
هو قول جمهور العلماء وبعض الحكم من العامة القول بان
زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانه يخرج الوسطى
عن كونها وسطى وهو ظاهر الفساد واما العبادة الغير المستقلة
فقد اختلف الناس في ان زيادتها هل هي نسخ ام لا والحق ان

انما ان رفعت حكما شرعيا مستفادا من دليل شرعي كانت
نسخا والا فلا وهذا الظاهر المعلوم من تفسيره فقال المرتضى ره
ان كانت الزيادة مغيرة حكم المزيد عليه في الشرع بعد حصوله بحيث
لو وقع مستقلا من بعد تلك الزيادة لكان حاصلا من كل
تلك الاحكام الشرعية التي كانت له او بعضها فهذه الزيادة
تقتضي النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال
قال لانا اذا قلنا ان هذه الزيادة تقتضي تغير الاحكام الشرعية له
لو فعل بعد الزيادة الركعتين على ما كان يفعلهما عليه اولا لم يكن
لهما حكم وكان فعلهما وجوبه عليه الابتداء فيهما الان مع هذه
الزيادة بتاخيرها يجب من تشهد وتسليم رفع فقد هذه
لا يكون كذلك وكل ما ذكرناه يقتضي تغير الاحكام الشرعية
عليه بهذه الزيادة وقد حكى المحقق ره عن الشيخ موافقة
السيد على هذه المقالة والصواب هو ما حكيناه اولا محتجا
بان شرط النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد
بالدليل الشرعي فيستحيل ان يكون ذلك الحكم مستفادا من
العقل لا يكون الرفع بمثله نسخا والا لكان كل خبر يرفع

البراءة

البراءة الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام السيد في الزيادة
على الركعتين بطريق السؤال واجاب بانا لا نم ان ذلك نسخ لان
وجوب الركعتين ولا للتشهد وان كان التغير فيهما ثابتا بل
تقديره ان يكون الشرع دل على وجوب تعقيب التشهد للتابيد
بالمؤبد يكون الامر بتاخيره لخطا المتجدد انما يرفع الدليل
الثاني فيستاخر ذلك واما الركعتان فان حكمهما باق من
كونهما واجبتين عليه في الباب ان وجوبهما كان منفردا فصار
منضما الى الشيء لا ينسخ بانضمام غيره اليه كما لا ينسخ وجوب
فريضة واحدة اذا وجب بعدها اخرى واما كونهما الان مفردتا
لما اجل انه بعدهما كانتا مجزيتين فان الاجزاء يعلم لا من
الدليل بل بانحطاط العقل فلم يكن نسخا واعلم ان الاجزاء من نفس
الدليل الشرعي لكان المنسوخ اجزاءهما منفردتين لا وجوبهما
اذا عرفت هذا فاعلم ان ثمرة هذا الاختلاف يظهر في جواز اثبات
الحكم بخبر الواحد بناء على ان لا ينسخ به الدليل المقطوع به في كل
ما يجب كونه ناسخا لا يجوز اثباته به وهذا شرعا التحقيق
الشيخين كغيره من اثار الكتب هذا الباب في القياس

وا الاستصحاب — القياس هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت
لمعلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى
اصلا وموضع الآخر يسمى فرعا والمشترك جامعا وعلة وهي
اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على منع العمل با
لمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم غير واحد منهم
وتواترت الاخبار بانكاره عن اهل البيت وبالجملة فمنعه يعد
في ضروريات المذهب واما المنصوصة ففي العمل بها خلاف
بينهم وظاهر المرتضى رضي الله عنه المنع منها ايضا وقال المحقق ره انه اذا
نص الشرع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على
سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية
الحكم وكان ذلك برهانا لان العلة مدركة الاحكام وعندي
ان العلة اذا كانت منصوصة فمع وجودها في الفرع كانت
حجة واحتج في النهاية لذلك بان الاحكام الشرعية تابعة
للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلية عرفنا
انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت وجب
وجود المعلول ثم حكى عن المانعين الاحتجاج بان قول الشا
حرمت

حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان تكون العلة هي الاسكار
ولان يكون اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا
في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس واجاب بالمنع من
احتمال اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويز
مثله في العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيا
مها بمحل خاص وهو محلها فالحركة القائمة بغيره لا تكون علة
للمتحركية سلمنا ان امكان كون القيد معتبرا في الجملة لكن العرف
يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه
لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضي منعه عن اكل كل ما
يكون سما سلمنا عدم ظهور الغاء القيد لكن ما ذكرتم انما يتمشى
فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرا اما لو قال حرمت
الخمر هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد الاعتراض
بان الحركة ان عنيتم بها معنى يقتضي المتحركية فهذا المعنى يمتنع
فرضه بدون المتحركية وان عنيتم بها امرا آخر فلنا ان نمنع ذلك الا
حتمال فهناك نسلم انه لا بد في ابطاله من دليل منفصل وقولكم
العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك يعرف بالقرينة وهي

شفقة الاب لما تعرض من تناول المسكر لمفسدة فلم قلتم انه في العلة
المنفس منه كذلك قولكم لو صح بان العلة هي الاسكار انتفى
ذلك الاحتمال قلنا في هذه الصورة يستلزم الاسكار الحرمة
اي يعجبني لكنه ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث
هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في
كل محال الاسكار فلم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متأخرا عن العلم
بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا في الحكم اصلا اولى من العكس
فلا يكون هذا قياسا وقال بعض ذلك والتحقيق في هذا الباب
ان يقال النزاع هنا لفظي لان المانع انما منع من التعبير بالامر
قوله حرمت الخمر لكونها مسكرا يحتمل لان يكون في تقدير
التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم وان يكون في تقدير
التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار
المختص غير عام وان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون
على ذلك نعم النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل
هو يعني ان علة التحريم الاسكار ام لا فيجب ان يجعل البحث
في هذا الباب في ذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم

متفقون

متفقون في المعنى وكلام المرتضى صريح بخلاف ما ظنه فانه
احتج على المنع بان علل الشرع انما تبنى على الدواعي الى الفعل او عن
وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة وتكون
في احدهما داعية الى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه وقد يكون
مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال
وعلى وجه دون وجه وقدر دون قدر قال وهذا الباب في الدواعي
معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون
فقير ودرهم دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان
فيما لم يفعل الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال ولذا صحت
هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي في القياس
وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على من
منعه وليس للاصحاب ان يقولوا انا لم يوجب النص على العلة ا
لتخطي لان عينا من ذلك انه يقيدنا ما لم يكن نعلمه لولاه من
هو حاله لان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلام ولا لم
على كون النزاع في المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة رحمه
الله الاتفاق فيه نعم من جعل الحجة ما ذكره فلو هو اتفاق للعلم

فلا ينبغي ان يعد في المانعين اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندي
ما قاله المحقق رحمه الله وحجته يظهر من تضاعيف الكلام في هذا
المقام فلا نطيل بتقريره واما حجة للمنتفي فجوابها ان المتبادر
من العلة حيث يشهد الحال بانسلاخ الخصوصية منها تعلق
الحكم بها لا بيان الداعي وحجة المفصلة اصل كذهب العلامة ره
في التهذيب وكثير من العامة الى ان تعدية الحكم في تحريم
التافيف الى انواع الاذى الزايدة عنه من باب القياس و
سموه بالقياس الجلي وانكر ذلك المحقق رحمه الله وجمع
من الناس واختلفوا في وجه التعدية فقيل انه بدلالة
مفهومه ونحو اصطلحوا وسموه بهذا الاعتبار مفهوم الموا
فقة لكون حكم غير المذكور فيه موافقا للحكم للمذكور ويقا
بله مفهوم المخالفة وهو ما يكون غير المذكور فيه
مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف ويسمى
هذا دليل الخطاب ويقال الاول فحوى الخطاب ولحن
الخطاب وقال قوم انه منقول عن موضعه اللغوي الى
المنع من انواع الاذى وهو صحيح كلام المحقق رحمه الله
حجة

حجة الذاهبين الى كونه قياسا انه لو قطع النظر عن
المعنى المناسب المشترك في الحكم كالاكرام في منع التافيف و
عن كونه اكد في الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك وا
جيب بان المعنى المناسب يعتبر لاستفادة ثبات الحكم حتى يكون
قياسا بل الكون شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة ولهذا
يقول به كل من لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال
به النافي له ورد بانه لا نافي للقياس الجلي اعني ما يعرف
الحكم فيه بطريق الاولى حتى يقال انه قائل بهذا المفهوم بدون
القياس ويجعل ذلك حجة على انه ليس بقياس وحجة النافين
القطع لافادة الصيغة في مثله للمعنى المذكور من غير توقف
على استحضار القياس واجيب بان التوقف على استحضار
هو القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة
من غير افتقار الى نظر واجتهاد اذا عرفت ذلك فالحق ما ذكره
بعض المحققين من ان النزاع هنا لفظي لا طائل تحته الكا
اختلف الناس في استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم في وقت
ثم يجيء وقت آخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه

على ما كان وهو الاستصحاب لم يفتقر الحكم بعد في الوقت الثاني الى
دليل المرتضى وجماعة من العامة على الثاني ويحكى عن المفيد رحمه الله
المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر مثاله المتيمم اذا دخل
في الصلوة ثم راى الماء في اثنائها والاتفاق واقع على وجوب
المضي قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعده استصحابا للحال
الاول ام يستانفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالا
ول ومن اطرحه قال الثاني احتج المرتضى رضه بان في استصحاب
الحال جمعا بين الحالين في حكم من غير دلالة لان الحالين مختلفتان
من حيث كان غير واجد للماء في احديهما وواجدا له في الاخرى فكيف
سوى بين الحالين من غير دلالة قال واذا كنا اثبتنا الحكم
في الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ننظر فان كان الدليل يتناول
الحالين سوينا بينهما فيه وليس هذا استصحاب وان كان
تناول الدليل انما هو للحال الاولى فقط والثانية عارية من دليل
فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحالة مع
الخلو من الدليل مجرى الاولى لو خلت من دلالة فاذا لم يجز اثبات
الحكم للاولى الا بدليل فكذلك للحالة الثانية ثم اورد سؤالا حاصله
ان

~~ان ثبوت الحكم للاولى الا بدليل فكذلك للحالة الثانية ثم اورد سؤالا~~
في الحالة الاولى يقتضي استمراره لا لمانع انه لو لم يجب ذلك
لم يعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث الحوادث لا يمنع من
ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى مجراه من الحوادث فيجب
استصحاب الحال ما لم يمنع مانع واجاب بانه لا بد من اعتبار
الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى وكيفية اثباته و
هل يثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل
تعلق بشرط مراعى او لم يتعلق قال وقد علمنا ان الحكم الثابت في
الحال الاولى انما يثبت بشرط فقد الماء والماء في الحالة الثانية
موجود واتفقت الامة على ثبوته في الاولى واختلف في الثانية فالحا
لتان مختلفتان وقد ثبت في العقول ان من شاهد زيدا في الدار
ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا بدليل
متجدد وصار كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة
كون عمرو فيها مع فقد الرؤية فاما القول بان حركة الفلك وما
يجري مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة
على حد ما يعلم ان رؤيته للماء لم تغير الحكم الا لدلالة ثم قال وبمثل ذلك

يجيب من قال فيجب ان لا نقطع بحياة من اخبرنا عن مكة وما
جرى مجراها من البلدان على استمرار وجودها وذلك انه لا بد
للقطع على الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها ولو
كان البلد الذي خبرنا عنه على ساحل البحر لجوزنا استيلاء الغلبة
البحر الآن يمنع من ذلك حتى يتواتر فالدليل على ذلك كله
لا حجة فيه حجة القول الآخر وجوه الاول ان المقتضي للحكم الاول
ثابت والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني
اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير
واما ان العارض لا يصلح رافعا فلان العارض انما هو احتمال
تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال
عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت
سليما عن رافع الثاني الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا
لانقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون
في الزمان الثاني جايز الثبوت كما كان اولا فلا ينعدم الا لمؤ
ثر لاستحالة خروج الممكن عن احد طرفيه الى الآخر الا لمؤ
ثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه
ارجح

ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث
الفقهاء عملوا باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب
للعمل هناك موجود في موضع الخلاف وذلك العكس كمسألة
من تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه
وكذلك العكس ومن تيقن طهارة ثوبه في حال بنى على
ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد بشهادة بنى على
بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء
انكحته فلم يقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث وما ذاك
الا لاستصحاب حال حيوته وهذه العلة موجودة في
مواضع الاستصحاب فيجب العمل به الرابع ان العلماء مطبقون
على مجو بابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما
يقتضي البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا
اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق رحمه الله ذكر في اول كلامه
ان العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد وقال انه المختار ثم
احتج له بهذه الوجوه الاربعة ثم ذكر حجة المانع والجواب
عنها فقال بعد ذلك والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل

المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء با
ستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطي
مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق
كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق
لا يقع بها يقول حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب
ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا لان
المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا و
لا نعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون
الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم
يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى
حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع
المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع
فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس
ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك
فنحن مضربون عنه وهذا الكلام جيد التحقيق لكنه عند
التحقيق يرجع عن ما اختاره اولا ومضى الى القول الاخر
كما

كما يشهد اليه تمثيله بموضع النزاع بمسئلة المتيمم ويفصح عنه
تخيره للمرتضى فكانه استشعر ما يرد على احتجاجه من المنا
قشة فاستدرك بهذا الكلام وقد اختار في المعتبر قول
المرتضى رضه وهو الاقرب المطلب التاسع في الاجتهاد
والتقليد الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة
في امر يقال اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال ذلك في الحقير و
اما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل
الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قبوله للتجزي بمعنى
جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل
للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله
ان يجتهد فيها اولا فذهب العلامة ره في التهذيب والشهيد
في الذكرى والدروس ووالدي في جملة من كتبه وجمع
من العامة الى الاول وصار قوم الى الثاني حجة الاول انه
اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى
المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها
لا مدخل له فيها وح فكما جاز له الاجتهاد فيها فكذا

هذا واحتج الاخرون بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه
بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما
يعلمه من الدليل واجاب الاولون بان المفروض حصول
جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وحيث
يحصل التجويز المذكور يخرج عن الفرض والتحقيق عندي
في هذا المقام ان فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل
دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق لها
غير ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا الا
ستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول
به نعم لو علم العلة ان العمل بظن المجتهد المطلق هو قدرته
على استنباط المسئلة امكن الحاق من باب منصوص العلة
ولكن الشان في العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز
ان يكون هي قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا
اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال
القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد من احتمال الخطاء من النا
قصة فكيف يستويان سلمنا ولكن التعويل على اعتماد ظن
المجتهد

المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه و
قضاء الضرورة به واقصى ما يتصور في هو قدح النزاع ان
يحصل دليل ظني يدل على مساواة المتجزي للمجتهد المطلق
ولاعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور لان تجزي في مسئلة
التجزي متعلق بالظن في العمل بالظن ومرجعه في ذلك الى فتوى
المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد لان الغرض الحاقه
ابتداء بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان
كان بالعرض الحاقا بالمجتهد ومع ذلك فالحكم في نفسه
مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط
والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت تركب التقليد
والاجتهاد وهو غير معروف . وللاجتهاد المطلق
شرائط يتوقف عليها وهي بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف
عليه اقامة الادلة على المسائل الشرعية وبالتفصيل ان يعلم باللغة
ومعاني الالفاظ العرفية ما يتوقف عليه استنباط الاحكام
من الكتاب والسنة ولهذا الرجوع الى الكتب المعتمدة ويدخل
في ذلك معرفة النحو والتصريف ومن الكتاب قدر ما يتعلق

بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع
اليها ولو في كتاب الاستدلال ومن السنة الاحاديث
المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها
ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان يعلم
احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف
مواقع الاجماع ليتحرز من مخالفته وان يكون عالما بالمطالب
الاصولية من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص
والمبين ونحو ذلك من مقاصده الذي يتوقف الاستنباط عليها
وهي اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين ولا بد
ان يكون ذلك بطريق الاستدلال على كل اصل منها المانع منها
من الاختلاف لا كما يتوهم القاصرون وان يعرف شرايط البرهان
لامتناع الاستدلال بدونه الا لمن قامت بقوة قدسية
تغنيه عن ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة استعداد
يقتدر بها على اقتباس الفروع من الاصول ورد الجزئيات
الى قواعدها والترجيح في التعارض وانما اشترطت
هذا فاعلم ان جماعة من الاصحاب ومنهم المحقق الشرايط معرفة

ما

ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى
صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء و
مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على
التحقيق والتفصيل كما هو دأب المتبحرين في علم الكلام وناقشهم
في ذلك بعض المحققين بان هذا من لوازم الاجتهاد ومقاربه لا
من مقدماته وشرايطه وهو حسن مع ان ذلك لا يختص
بالمجتهد انه هو شرط الايمان واما معرفة فروع الفقه فلا
يتوقف عليها اصل الاجتهاد ولكنها قد صارت في هذا الزمان
طريقا يحصل بها الدربة فيه وتعين على التوصل اليه وهنا
يلهج به جهلا او تجاهلا بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد
المطلق على امور بعيدة وما ذكرناه من الخيالات التي تشهد البديهة
بفسادها والدعاوى التي نقضها الضرورة من الدين بكذبها
اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين
في العقليات التي وقع التكليف بها واحد وان الاخر مخطئ آثم
لان الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليله فالمخطئ له
مقصر فيبقى في العهدة وخالف في ذلك شذوذ من اهل

للخلاف وهو بمكان من الضعف واما الاحكام الشرعية فان
كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضاً واحد والمخطي غير
معذور وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب
على المجتهد استفراغ الوسع فيها فلا اثم عليه حينئذ قطعاً بغير
خلاف يعبأ به نعم اختلف الناس في التصويب فقيل كل مجتهد
مصيب بمعنى انه لا حكم معيناً لله فيها بل حكم الله فيها تابع
لظن المجتهد فما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله في حقه وحق
مقلده وقيل ان المصيب واحد لان لله تعالى فيها حكماً معيناً
فمن اصابه فهو المصيب وغيره مخطي معذور وهذا القول
هو الاقرب الى الصواب وقد جعله العلامة في النهاية راي اكثر
الامامية وهو مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلا ارى
للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التاثيم كثير طائل فلا جرم كان
ترك الاشتغال بتقرير حججهم على ما فيها من الاشكال اوفق
لمقتضى الحال   والتقليد هو العمل بقول الغير من غير
حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فالرجوع
الى الرسول ليس تقليداً له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام
الحجة

الحجة في الاول بالمعجزة وفي الثاني بالاجماع لكن هذا بالنظر الى اصل
الاستعمال والا فلا ريب في تسمية اخذ العامي بقول المفتي
تقليداً في العرف وهو ظاهر اذا تقرر هذا فاكثر العلماء على
جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد وسواء كان عامياً
او عالماً بطرف من العلوم وعزى في الذكرى الى بعض
قدماء الاصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال
على العوام وانهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من منا
قشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع والنصوص الظاهرة و
ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص
قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة وضعف هذا
القول ظاهر وقد حكى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء
على الاذن للعوام في الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع
ذلك بانه لو وجب على العامي النظر في ادلة المسائل الفقهية
لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة او عندها والقسمان باطلان
اما قبلها فبالاجماع ولانه يؤدي الى استيعاب وقته بالنظر
في ذلك فيؤدي الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه واما عنده

زوال الواقعة فلان ذلك متعسر لا سيما الدقائق كل ما اي
عند زوال الحادثة بمفتقر المجتهدين من الجملة فهذا الحكم لا وجه
للتوقف فيه والحق منع التقليد في اصول العقايد وهو
قول جمهور علماء الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف
والبرهان الواضح قائم على خلافه فلا التفات الى مخالفته
هذا فاعلم ان المحقق ره تبعه بعض من المتبع في هذا الاصل
نكر الاحتجاج عليه وانا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطأ
هو مفرع عنه قال شيخنا ابو جعفر رضي عنه نعم وهذا القول
كثير منا احتج رضه باتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة
العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقايد بالادلة القا
طعة لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوايل
الادلة وهو سهل المأخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا
لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمأخذ فيحصل الغرض
وهو سقط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان
يكون الحكم بالشهادة موقوفا على كلام العلم بحصول تلك
الادلة للشاهد منهم لكن ذلك محال لان النبي صلى الله عليه كان
بحكم

يحكم باسلام الاعراب من غير ان يعرض عليهم ادلة الكلام ولا
يلزمهم بها بل يامرهم بتعلم الامور الشرعية اللازمة كا [كالصلوة]
وما اشبهها وفي هذا الكلام اشعار بميل المحقق الى قول [فقته]
الشيخ لدليل حكاه عنه او قد يقرره مع انه ليس بشيء
لان تحرير الادلة العقلية بالعبارات الاصطلاحية عليها ومنع
الشبهة الواردة فيها ليس بلازم بل الواجب معرفته
الدليل الاجمالي بحيث يوجب الطمأنينة وهذا يحصل با [يسير]
نظر فلذلك لم يوقفوا قبول الشهادة على استعلام المعرفة
ولم يكن النبي صلى الله عليه وآله يعرض الدليل على الاعرابي المسلم اذا
كانوا يعلمون منهم بهذا القدر كما قال الاعرابي البعرة لا
تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج
وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير ويعتبر
في المفتي الذي يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤ
منا عدلا وفي صحة رجوع المقلد اليه علمه بحصول الشرائط
فيه بالمخالطة المطلعة اما بالاخبار المتواترة او القرائن
الكثيرة المتعاضدة او بحكم بشهادة العدلين العارفين
له

لانها حجة شرعية الا ان اجتماع شرايط قبولها في هذا الموضع
عزيز الوجود كما لا يخفى على المتامل ويظهر من الاصحاب هنا
نوع اختلاف فان العلامة قدس سره قال في التهذيب لا يشترط
في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب
على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا
الظن بان يراه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع
المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ره ولا يكتفي
العامي بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا
مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا اتصافه بالزهد والتورع
فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم
منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته ومراسه
العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى و
بلوغه اياه والاختلاف بين هذين الكلامين ظاهر كما
ترى وكلام المحقق ره هو الاقوى ومع ذلك فانه لا يحتاج
الى البيان واحتجاج العلامة بالاية على ما ذكرنا اليه يرد عليه
اما

اما اولا فلان العموم فيها مقيد بما عليه في النهاية واما ثانيا فلانه
على تقدير العموم لا بد من تخصيصه باهل الذكر بمن جمع شرايط
الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب
استفتاء غيره بل عدم جوازه ولا بد من العلم بحصول الشرط
او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين ويظهر من
كلام المرتضى ره الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال وللعامي
طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم
بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه
ومنزلتهم في العلم والصيانة والديانة قال وليس يطعن
في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بان يقول كيف يعلمه
عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس
بالتجارة والصناعة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة وال
صناعة وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الاداب انتهى
هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتي ظاهر وكذا مع التعدد
والاتفاق في الفتوى واما مع الاختلاف فان علم استواؤهم في
المعرفة والعدالة تخير المستفتي في تقليد ايهم شاء وان كان
بعض

بعضهم ارجح في العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده و
هو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان
الثقة بقول الاعلم اقرب واوكد ويحكى عن بعض الناس القول
بالتخيير ههنا ايضا والاعتماد على ما عليه الاصحاب ولو ترجح
بعضهم بالعلم وبعضهم بالورع قال المحقق ره يقدم الاعلم لان الفتوى
تستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذي عنده من الو
رع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الا
خر وهو حسن ذهب العلامة في تهذيبه الى جواز بناء
المجتهد في الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق ومنع من ذلك
المحقق فعد في شرائط تسويغ الفتوى ان يكون المفتي بحيث
اذا سئل عن لمية الحكم في كل واقعة يفتي بها اتى به وبجميع
اصوله التي يبتني عليها وقال في موضع آخر اذا افتى المجتهد
عن نظر في واقعة ثم وقعت في وقت آخر فان كان ذاكرا
لدليلها جاز له الفتوى وان نسيه افتقر الى استيناف
نظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام وان خالف وجب
الفتوى بالاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق احوط غير انما

ذهب

ذهب اليه العلامة اقرب لان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم
بالاجتهاد وقد حصل فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك
يحتاج الى الدليل وليس بظاهر لا نعرف خلافا في عدم
اشتراط مشافهة المفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه
ما دام حيا واحتجوا لذلك بالاجماع على جواز رجوع الحائض
الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي وبلزوم العسر والحرج
السماع منه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب
الاطباق على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة التي
ذكرت للمنع في كلام الاصحاب على ما وصل الينا سوى
الاستصحاب ان يذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد انما
ساغ للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد والعسر
بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا
فهو موضع النزاع لان مورد حكاية الاجماع هو مختص في الا
بتقليد الاحياء والحرج والعسر مندفعان بتسويغ
التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على
اصولنا لان المسألة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى

المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه
فيها بعيد ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاواه الموت
فرضها بعيد بحسب الاعتبار فالباقي خالفا لما يظهر من اتفاق
علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد
الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب
فالتعادل والترجيح تعادل الامارتين اى الدليلين
الظنيين عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل باحدهما الانفى
في ذلك من الاصحاب خالفا وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من
حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة الاصلية وانما يحصل
التعادل مع الياس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه
اولا عند التعارض وعدم امكان الجمع ولما كان تعارض
الادلة الظنية منحصرا عندنا في الاخبار الحجر كانت وجوه
الترجيح كلها راجعة اليها وهي كثيرة منها الترجيح بالسند
ويحصل بامور الاول كثرة الرواة كان يكون احدهما اكثر
عددا من رواة الاخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذ
العدد الاكثر ابعد عن الخطا من الاقل ولان كل واحد يفيد
ظنا

ظنا فاذا انضم الى غيره قوى حتى ينتهى الى التواتر المفيد لليقين
الثاني رجحان راوي احدهما على راوي الاخر في وصف يغلب
معه ظن الصدق كالتفقه والفطنة والورع والعلم والضبط
قال المحقق ره يرجح الشيخ رحمه الله بالضابط والاضبط والعالم
والاعلم محتجا بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم و
بريد بن معوية والفضيل بن يسار ونظائرهم على من ليس
لهم حالهم قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم والاعلم
ابعد من احتمال الخطا وانسب بنقل الحديث على وجهه فكانت اولى
الثالث قلة الوسائط وهو علو الاسناد فيرجح العالي لان احتمال
الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة ره في النهاية علو
الاسناد وان كان نادرا من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان
احتمال الغلط والكذب اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره وفيه
فان احتمال الخطاء والغلط في العدد الاقل انما يكون اقل لو اتحدت
اشخاص الرواة في الخبرين او تساوت في الصفات اما اذا تعددت
او كانت صفات الاكثر اكثر فلا وهذا الكلام ليس بشيء لان
تاثير الندرة في مثله بعيد وانما لا الاتحاد والمساواة في

لصفات مستدركة لان المفروض في باب الترجيح استناد
كل من الدليلين بجهة الترجيح وهو انما يكون مع الاستواء فيما
عداها اذ لو وجدت مع الآخر ما يساويها او ترجح عليها لم يعقل
استناد الترجيح اليها بالجملة فهذا في غاية الظهور ومنها التر
جيح باعتبار الرواية فيرجح المروي بلفظ المعصوم على المروي
بمعناه ومحكي المحقق ره عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين
اللفظ والآخر المعنى وتعارضا فان كان راوي المعنى معروفا
بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يعرف منه بذلك ينبغي
ان يؤخذ المروي لفظا ثم قال المحقق ره وهذا حق لا اثرا بعد
من الحال والعجب منه كيف رضي من الشيخ بالتفصيل الذي
حكاه عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى مشروط بالضبط لها
والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل يقتضي
التقديم مطلقا الا مع عدم الضبط والمعرفة في راوي المعنى كما
شرط الشيخ ومنها الترجيح بالنظر الى المتن وهو من وجوه
احدها ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحا ولفظ الآخر
ركيكا بعيدا عن الاستعمال فيترجح الفصيح وهو ظاهر
واما

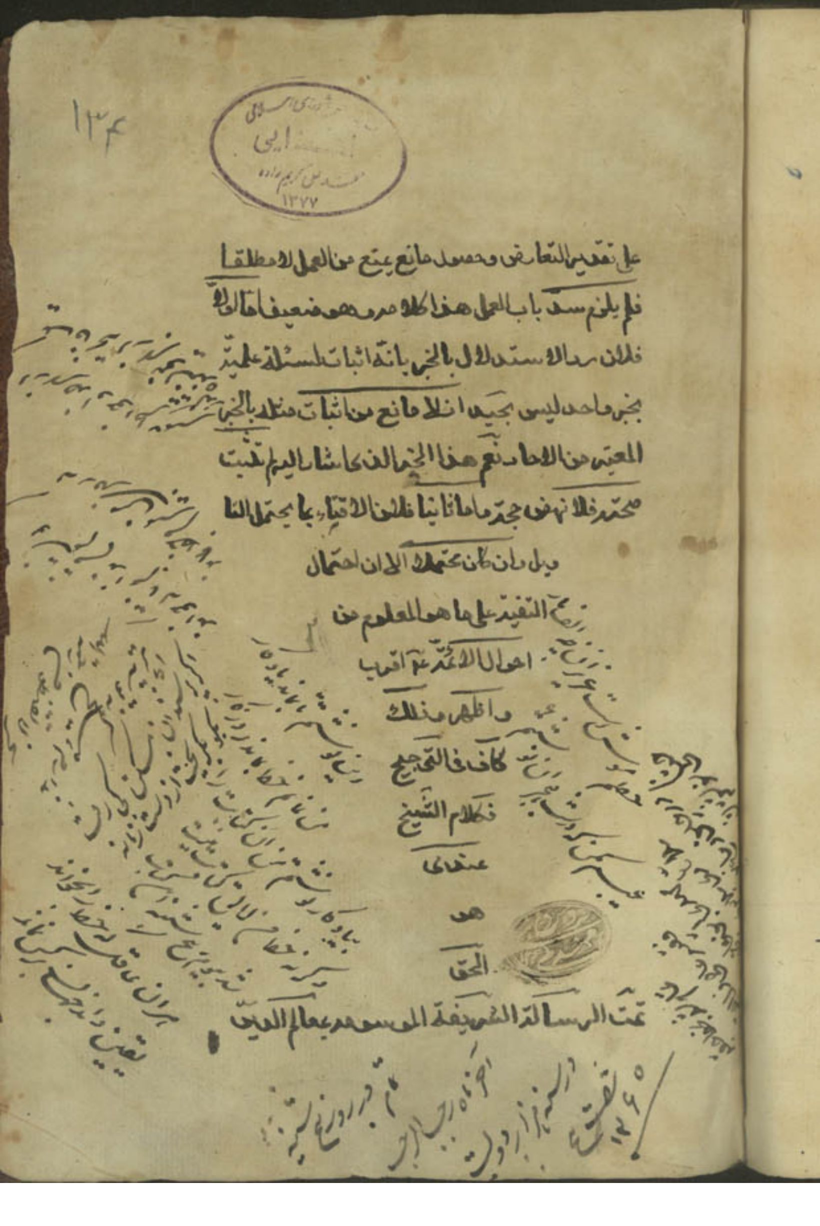
واما الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة في التهذيب لان
المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح وثانيها ان يتاكد
الدلالة في احدهما بان تتعدد وجوه دلالته او يكون
اقوى ولا يوجد مثله في الآخر فيرجح مثاله كذا للعلامة ومن
امثلته ما جاء في بعض اخبار التقصير للمسافر بعد دخول
الوقت من قوله قصر وان لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله
ص وثالثها ان يكون مدلول اللفظ في احدهما حقيقيا وفي
الآخر مجازيا وليس بغالب فيرجح ذو الحقيقة او يكون مدلول
اللفظ فيهما مجازيا لكن مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما
اشهر واقوى مما ظهر منه في الآخر فيجب ترجيح الاشهر والا
الاقوى والاظهر ورابعها ان يكون دلالة احدهما على المراد
منه غير محتاجة الى توسط امر آخر ودلالة الآخر موقوفة
عليه فيرجح غير المحتاج وقد ذكر الناس ههنا وجوها
اخر كثيرة المقبول منها داخل في عموم ما ذكرناه وان كان
في كلام الكل مفردا بالذكر كترجيح العام الذي لم يخصص وا
لمطلق الذي لم يعتد على المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه

تعرض للعلة على ما اقتصر فيه على الحكم ومنه ترجيح ما يكون اللفظ فيه
اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين معنيين على المشترك
بين ثلث معان ونحو ذلك مما ذكرناه فان الاول يرجع
الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني الى ترجيح الاقوى دلالة
على الاضعف لان التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها
الترجيح بالامور الخارجية وهي امور الاول اعتضاد احدهما
بدليل اخر فانه يرجح به على ما لا يعضده دليل الثاني عمل
اكثر السلف باحدهما فيرجح به على الاخر قال المحقق ره انا
عمل اكثر الطائفة على احدى الروايتين كان متاولا انه حجتنا
كون الامام في جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح
واجب الثالث مخالفة احدهما للاصل وموافقة الاخر له فرجح
المخالف عند العلامة واكثر العامة وذهب بعضهم الى
ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ ره كالاول وجهان احدهما
ان المخالف للاصل ويعبر عنه بالناقل مستفاد منه ما لا
يعلم الا منه والموافق يسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل
فكان اعتباره اولى والثاني ان العمل بالناقل يقتضي
تقليل

تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرر فانه يوجب
تكثيره لان المتقدم الناقل بعد ما زال الناقل حكم العقل ف[illegible]
بحجة الثاني ان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع
اولى من حمله على ما يستقل بمعرفته لان فائدة التاسيس
اقوى من التاكيد وحمل كلام الشارع على الاكثر فائدة
اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقدم المقرر
عليه وذلك يقتضي كونه واردا حيث الحاجة اليه لان
مضمونه معلوم انه ثابت بالعقل فلا يفيد سوى التاكيد
وتقدم رجحيته بخلاف ما اذا جعلنا المقرر متاخرا فان ترجيحه يقتضي
تقديم الناقل عليه فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة
اما الناقل فظاهر واما المقرر فلوروده بعد نفي [illegible]
ما رفعه الناقل فيكون هذا اولى وكلتا الحجتين لا تنهض
باثبات المدعى قال المحقق ره بعد نقله القولين وحاصل
الحجتين ونعم ما قال الحق انه اما ان يكون الخبران رويا
للائمة [illegible] او عن الائمة عم كان المتاخر اولى سواء كان مطا
بقا للاصل ام لم يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف الا تم

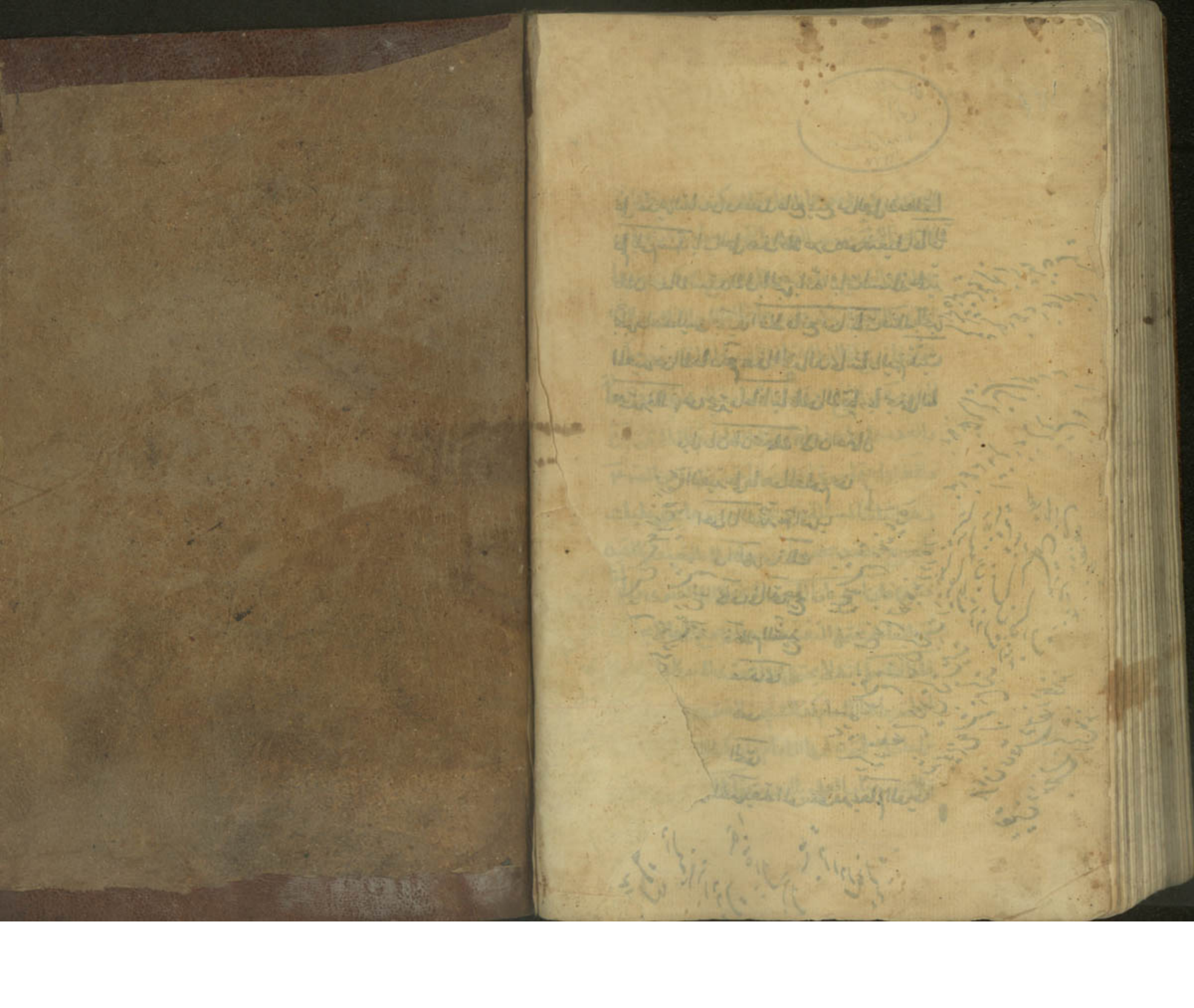
لا يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان
كان عن الائمة ع وجب القول بالتخيير سواء علم تاريخهما او
جهل لان الترجيح مفقود ههنا والنسخ لا يكون بعد
النبي ص الرابع ان يكون احدهما مخالفا لاهل الخلاف والاخر
موافقا فيرجح المخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى
المحقق ره عن الشيخ انه قال اذا تساوت الروايتان في العدالة
والعدد عمل بابعدهما من قول العامة ثم قال المحقق ره
والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق ع
وهو اثبات المسئلة علمية بخبر واحد وما يخفى عليك
ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء الشيعة كالمفيد
وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموا
فق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل
قلنا لا نسلم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى
لمصلحة يراها الامام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل
لمراعات مصلحة يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها فان قال
ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك

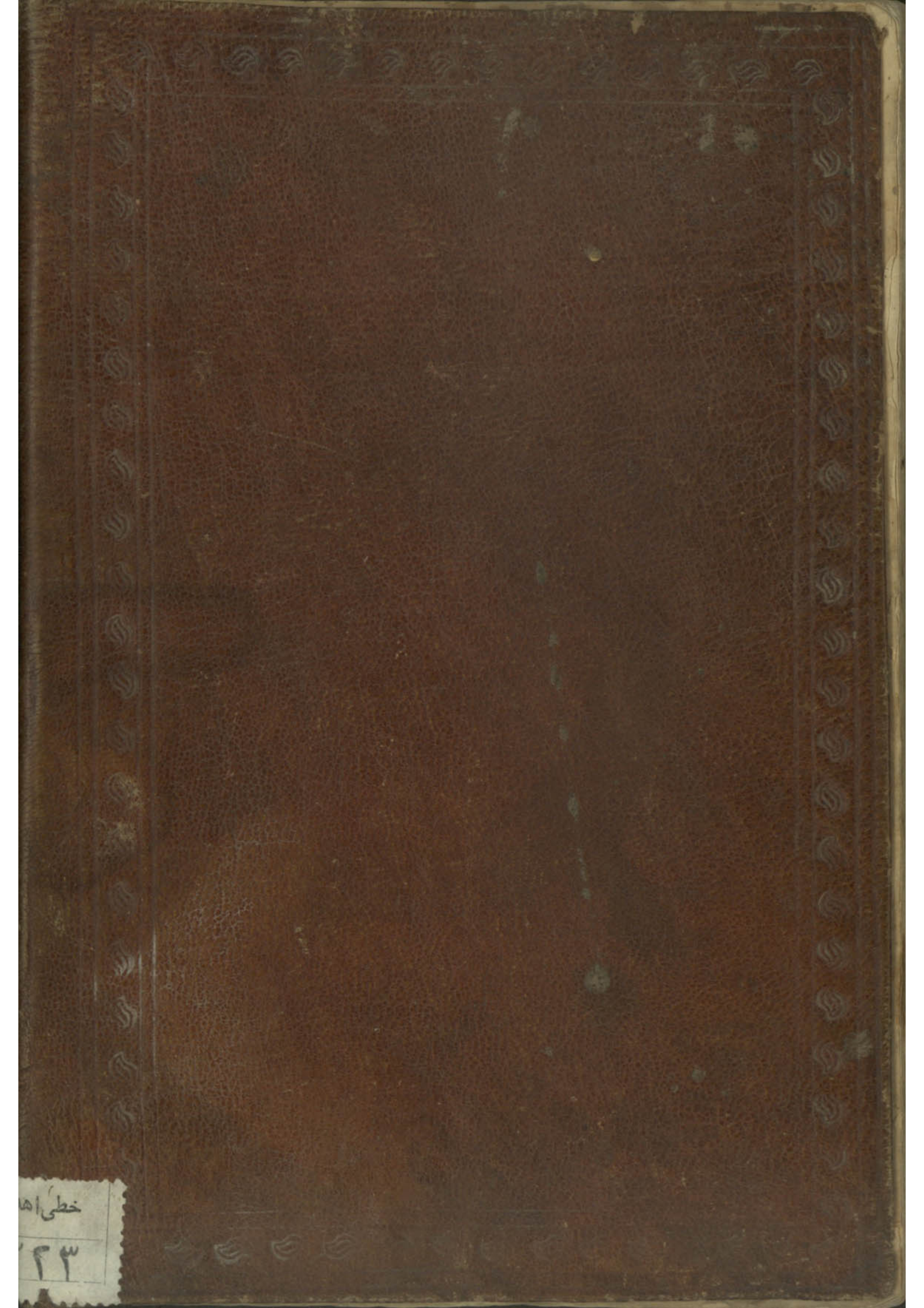
على



على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا
فلا يلزم سد باب العمل هذا كلامه وهو ضعيف اما اولا
فلان رد الاستدلال بالخبر بانه اثبات لمسئلة علمية
بخبر واحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مثله بالخبر
المعتبر من الاحاد نعم هذا الخبر الذي اشار اليه لم تثبت
صحته فلانه في حجة ما اتانا [illegible] الاتقاء بما يحتمل التا
ويل وان كان محتملا الا ان احتمال
التقية على ما هو المعلوم من
احوال الائمة ع اقرب
واظهر من ذلك
كاف في الترجيح
فكلام الشيخ
عندي
هو
الحق
تمت الرسالة الشريفة المسمى بمعالم الدين






خطی
۴۳